کتابخانه آستان قدس

/ عربی

اسم کتاب معالم الاصول

مصنف
مؤلف شیخ حسن ابن شهید ثانی

خطی
چلپی نسخ مختلف السطر

سال چاپ یا تحریر ۱۲۶۰ ق - عدد اوراق ۸۲

جزء کتاب اصول شماره

شماره عمومی ۱۱۴۴۷ شماره قبض

واقف مرحوم شیخ محمد صالح علامه حائری تاریخ وقف مرداد ۵۱/

طول ۲۱ عرض ۱۶

اللهم وفق

وبه نستعين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتعالي في عز جلاله عن مطارح الافهام فلا يصل الى كنه جلاله العارفون المتقدس
بكمال ذاته عن مشابهة الانام فلا يبلغ صفته الواصفون المتفضل بسوابغ الانعام فلا يحصي نعمه العادون
المتطول بالمنن الجسام فلا يقوم بواجب شكره الحامدون القديم الابدي فلا ازلي سواه الدائم السرمدي
فكل شيء مضمحل عداه احمده سبحانه حمد المفتقر الى رضاه واشكره شكرا اكون به مستوجبا للمزيد من عطاياه
واستقيله من خطاياي استقالة عبد معترف بما جناه نادم على ما فرط في جنب مولاه واسأله العصمة
من الخطاء والخطل والسداد في القول والعمل واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له الكريم
الذي لا يخيب لديه الآمال لعبد فهو لما يشاء فعال واشهد ان محمدا عبده ورسوله المبعوث
لتمهيد قواعد الدين وتهذيب مسالك اليقين الناسخ بشريعته المطهرة شرائع الاولين والمرسل
بالارشاد والهداية رحمة للعالمين وآله الهداة المهديين وعترته الاكرمين الطاهرين صلوة
ترضيهم وتزيد على منتهى رضاهم وتبلغهم غاية مرادهم ونهاية مناهم وتكون
لنا عدة وذخيرة يوم نلقى الله سبحانه وتعالى وسلم تسليما

فصل

فان اولى ما انفقت في تحصيله كنوز الاعمار واطالت التردد في بيان العين
والاثر في معاملة الافكار هو العلم بالاحكام الشرعية والمسائل الفقهية
فلعمري انه المطلب الذي يظفر بالنجاح طالبه والمغنم الذي يبشر بالارباح كاسبه
والعلم الذي يرجع به الى الذروة العليا وينال به السعادة في الدار الاخرى

ولقد بذل

ولقد بذل علماؤنا السابقون وسلفنا الصالحون رضوان الله عليهم في تحقيق
مباحثه جهدهم واكثروا في تنقيح مسائله كدهم فكم من متجر فيه مفصلا حكمه
ببنان افكارهم فكم من نحرير فيه مجملا ببيان آثارهم وكم صنفوا فيه
كتابا يهدي من ظلم الجهالة الى سنن الصواب فمن مختصر كاف في جميع
تبليغ الغاية ومبسوط شاف يتجاوزه النهاية والمصباح يحيي قواعده
المنقح وبيان يكشف من سرائره المغفل وتهذيب يوصل الى الحضرة الفقيه
بمصباح الاستبصار الى مدينة العلم ويحظو باثارة ما لكه عن آثار
ظلمات الشكوك والاوهام وذكرى دروس متقنة في تلخيص الخلاف
والوفاق وتحرير تذكرة منتهى المطلب في الآفاق ومهذب جمع شعف
في مختلف الاحكام تم لكامل الانتصار ومعتبر مدارك كريمة مولوا النزاع
صحيح الآثار ولمعة روض يرتاح لتمهيد اصوله الكبار وروضة يكشف بها نقش الآثار
في ودعة الاذهان فشكر الله تعالى سعيهم واجزل من جوده مثوبتهم وبرأهم وحيث
كان من فضل الله علينا ان اهلنا لاقتفاء آثارهم احببت ان اسود

بهم فراقي الهم فرغنا بتوفيق الله تعالى في تأليف هذا الكتاب الموسوم بمعالم
الدين وملاذ المجتهدين وجعلنا به معاهد احكامه الشرعية واوضحنا به مدارك
المباحث الفقهية وشفعنا فيه تحرير الفروع بتهذيب الاصول وجمعنا بين تحقيق
الدليل والمدلول بعبارات قريبة الى الطباع وتقريرات مقبولة عند الاسماع
في غير ايجاز موجب للاخلال ولا اطناب معقب للملال واسال الله سبحانه ان
يجعله خالصا لوجهه الكريم والتضرع اليه ان يهدينا حتى نلقى ولذا تمام الى المنهج القويم
وينجينا حيث تزل الاقدام عن الصراط المستقيم وقد رتبنا كتابنا هذا على مقدمة
واقسام اربعة والغرض من المقدمة ينحصر في مقصدين المقصد الاول
في بيان فضيلة العلم وذكر نبذة مما يجب على العلماء مراعاته وبيان رجحان شرف
علم الفقه على غيره وتوضيح سبيله وذكر حده ورتبته وبيان موضوعه ومباديه
ومسائله اعلم ان فضيلة العلم وارتفاع درجته وعلو رتبته امر كفى انتشاره
في ذلك الفرورة مؤونة الاهتمام ببيانه غير انا نذكر على سبيل التنبيه شيئا في هذا المعنى
من جهة العقل والنقل كتابا وسنة مقتصرين على ما يتبادر به الوهم فان
الاستيفاء في ذلك يقتضي تجاوز الحد ويفضي الى الخروج عما هو المقصد فاما
الجهة العقلية فهي ان المعقولات تنقسم الى موجود ومعدوم ولا ريب
ان الشرف للموجود ثم الموجود ينقسم الى جماد ونام ولا ريب ان النامي اشرف

ثم النامي

ثم النامي ينقسم الى حساس وغيره ولا ريب ان الحساس اشرف ثم الحساس ينقسم الى عاقل
وغيره ولا ريب ان العاقل اشرف ثم العاقل ينقسم الى عالم وجاهل ولا ريب ان العالم اشرف فالعالم حينئذ اشرف المعقولات واما
الكتاب الكريم فقد اشير الى ذلك في مواضع منه الاول قوله تعالى في سورة العلق
وهي اول ما نزل على نبينا صلى الله عليه وآله في قول اكثر المفسرين اقرا باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق
اقرا وربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم حيث افتتح كلامه المجيد
بذكر نعمة الايجاد واتبعه بذكر نعمة العلم فلو كان بعد نعمة الايجاد نعمة اعلى من نعمة العلم
لكانت اجدر بالذكر وقد قيل في وجه التناسب بين الآي المذكورة في صدر هذه
السورة المشتملة بعضها على خلق الانسان من علق وبعضها على تعليمه ما لم يعلم انه تعالى
ذكر اول حال الانسان اعني كونه علقة وهي بمكان من الخساسة وآخر حاله وهو صيرورته
عالما وذلك كمال الرفعة والجلالة فكانه سبحانه قال كنت في اول امرك في تلك المنزلة الدنية الخسيسة
ثم صرت في آخره الى هذه الدرجة الشريفة النفيسة الثاني قوله تعالى الله الذي خلق سبع سموات
ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن لتعلموا الآية فانه سبحانه جعل العلم علة لخلق العالم العلوي
والسفلي طرا وكفى بذلك جلالة وفخرا الثالث قوله ومن يؤت الحكمة
فقد اوتي خيرا كثيرا فسرت الحكمة بما يرجع الى العلم الرابع قوله تعالى
قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب
الخامس قوله تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء السادس
قوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط

[illegible]

قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم الآية   قوله تعالى قل كفى بالله شهيدا
بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب   قوله تعالى يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا
العلم درجات   قوله تعالى مخاطبا لنبيه صلى الله عليه وآله مع ما آتاه من الحكمة والعلم وقل رب زدني علما
بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم   قوله تعالى وتلك الامثال نضربها
للناس وما يعقلها الا العالمون
واما السنة فهي في ذلك كثيرة لا تكاد ان
تحصى فمنها ما اخبرني به اجازة عدة من اصحابنا منهم الجليل شيخنا نور الدين علي ابن الحسين ابن ابي الحسن
الحسيني الموسوي ادام الله تأييده والشيخ الفاضل عز الدين الحسين ابن عبد الصمد الحارثي
قدس الله سره والسيد العابد نور الدين علي ابن السيد فخر الدين الهاشمي قدس الله روحهم جميعا رواياتهم
اجازة عن والدي لعيه الشهيد زين الملة والدين رفع الله درجته كما شرف خاتمته عن شيخه الجليل
نور الدين علي ابن عبد العالي الميسي عن الشيخ شمس الدين محمد ابن المؤذن الجزيني عن شيخه ضياء الدين
علي ابن شيخنا الشهيد عن والده قدس سره عن الشيخ فخر الدين ابي طالب محمد ابن الشيخ الامام
العلامة جمال الملة والدين الحسن ابن يوسف بن المطهر عن والده قدس سره عن شيخه المحقق
السعيد نجم الملة والدين ابي القاسم جعفر ابن الحسن ابن يحيى ابن سعيد قدس الله سره
عن السيد الجليل شمس الدين فخار ابن معد الموسوي عن الشيخ الامام الفاضل ابي الفضل
شاذان ابن جبرئيل القمي عن شيخه الفقيه العماد ابي جعفر محمد ابن ابي القاسم الطبري
عن الشيخ ابي علي ابن الحسن ابن الشيخ السعيد الفقيه ابي جعفر محمد بن الحسن الطوسي
عن والده رضي الله عنه عن الشيخ الامام المفيد محمد بن النعمان عن الشيخ ابي القاسم
جعفر ابن

جعفر ابن محمد ابن قولويه عن الشيخ الجليل الكبير ابي جعفر محمد ابن يعقوب الكليني عن علي ابن ابراهيم
عن ابيه عن حماد ابن عيسى عن عبد الله بن ميمون القداح ح وعن محمد ابن يعقوب عن
محمد ابن الحسن وعلي ابن محمد عن سهل ابن زياد عن جعفر ابن محمد الاشعري عن
عبد الله بن ميمون وعن محمد ابن يعقوب عن محمد ابن يحيى عن احمد ابن محمد عن جعفر ابن محمد الاشعري عن
عبد الله بن ميمون القداح عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من سلك طريقا يطلب فيه
علما سلك الله به طريقا الى الجنة وان الملائكة لتضع اجنحتها لطالب العلم رضا به
وانه ليستغفر لطالب العلم من في السماء ومن في الارض حتى الحوت في البحر وفضل العالم
على العابد كفضل القمر على سائر النجوم ليلة البدر وان العلماء ورثة الانبياء
وان الانبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما ولكن ورثوا العلم فمن اخذ منه
اخذ بحظ وافر وبالاسناد عن الشيخ المفيد محمد بن النعمان عن الشيخ الصدوق ابي جعفر
محمد ابن علي ابن الحسين القمي عن ابيه عن سعد ابن عبد الله عن محمد ابن عيسى بن عبيد
اليقطيني عن يونس ابن عبد الرحمن عن الحسن ابن زياد العطار عن سعد ابن طريف
عن الاصبغ ابن نباتة قال قال امير المؤمنين علي ابن ابي طالب تعلموا العلم
فان تعلمه حسنة ومدارسته تسبيح والبحث عنه جهاد وتعليمه من لا يعلمه

صدقة وهو عند الله لأهله قربة لأنه معالم الحلال والحرام وسالك بطالبه سبل الجنة وهو أنيس في
الوحشة وصاحب في الوحدة وسلاح على الأعداء وزين للأخلاء يرفع الله به أقواما يجعلهم في الخير
أئمة يقتدى بهم ترمق أعمالهم وتقتبس آثارهم وترغب الملائكة في خلتهم يمسحونهم بأجنحتهم في
صلاتهم لأن العلم حياة القلوب ونور الأبصار من العمى وقوة الأبدان من الضعف ينزل
الله حامله منازل الأبرار ويمنحه مجالسة الأخيار في الدنيا والآخرة بالعلم يطاع
الله ويعبد وبالعلم يعرف الله ويوحد وبالعلم توصل الأرحام وبه يعرف الحلال والحرام
والعلم إمام العقل والعقل تابعه يلهمه السعداء ويحرمه الأشقياء

فصل

وروينا بالإسناد عن محمد بن يعقوب عن علي بن إبراهيم بن هاشم عن أبيه عن الحسن
ابن أبي الحسين الفارسي عن عبد الرحمن بن زيد عن أبي عبد الله ع قال قال رسول الله ص
طلب العلم فريضة على كل مسلم ألا إن الله يحب بغاة العلم وعن محمد بن يعقوب عن
محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن ابن محبوب عن هشام بن سالم عن أبي حمزة عن أبي
إسحاق السبيعي عمن حدثه قال سمعت أمير المؤمنين يقول أيها الناس اعلموا أن
كمال الدين طلب العلم والعمل به ألا وإن طلب العلم أوجب عليكم من طلب المال
إن المال مقسوم مضمون لكم قد قسمه عادل بينكم وضمنه وسيفي لكم والعلم مخزون
عند أهله وقد أمرتم بطلبه من أهله فاطلبوه وعنه عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد
ابن عيسى عن محمد بن خالد عن أبي البختري عن أبي عبد الله قال إن العلماء ورثة
الأنبياء وذاك أن الأنبياء لم يورثوا درهما ولا دينارا وإنما
أورثوا أحاديث من أحاديثهم فمن أخذ بشيء منها فقد أخذ حظا

وافرا

وافرا فانظروا علمكم هذا عمن تأخذونه فإن فينا أهل البيت في كل خلف عدولا ينفون عنه
تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين وعنه عن الحسين بن محمد عن علي بن
سعد رفعه عن أبي حمزة عن علي بن الحسين ع قال لو يعلم الناس ما في طلب العلم لطلبوه ولو
بسفك المهج وخوض اللجج إن الله تبارك وتعالى أوحى إلى دانيال أن أمقت عبيدي إلي الجاهل
المستخف بحق أهل العلم التارك للاقتداء بهم وإن أحب عبيدي إلي التقي الطالب
للثواب الجزيل اللازم للعلماء التابع للحلماء القابل عن الحكماء وعنه عن علي بن إبراهيم
عن أبيه وعن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد جميعا عن ابن أبي عمير عن سيف بن عميرة عن
أبي حمزة عن أبي جعفر قال عالم ينتفع بعلمه أفضل من سبعين ألف عابد وعنه عن
الحسين بن محمد عن أحمد بن إسحاق عن سعدان بن مسلم عن معاوية بن عمار قال قلت
لأبي عبد الله رجل راوية لحديثكم يبث ذلك في الناس ويشدده في قلوبهم وقلوب
شيعتكم ولعل عابدا من شيعتكم ليست له هذه الرواية أيهما أفضل قال الراوية لحديثنا
يشد به قلوب شيعتنا أفضل من ألف عابد ومن أهم ما يجب على العالم مراعاة
تصحيح القصد وإخلاص النية وتطهير القلب من دنس الأغراض الدنيوية وتكميل
النفس في قوتها العملية وتزكيتها باجتناب الرذائل واقتناء الفضائل الخلقية
وقهر القوتين الشهوية والغضبية وقد روينا بالطرق السابقة وغيرها عن محمد
بن يعقوب عليه الرحمة عن علي بن إبراهيم رفعه إلى أبي عبد الله وعن محمد بن يعقوب
قال حدثني محمد بن محمود أبو عبد الله القزويني عن عدة من أصحابنا منهم
جعفر بن أحمد الصيقل بقزوين عن أحمد بن عيسى العلوي عن عباد بن صهيب
البصري عن أبي عبد الله قال طلبة العلم ثلاثة فاعرفهم بأعيانهم وصفاتهم
صنف يطلبه للجهل والمراء وصنف يطلبه للاستطالة والختل وصنف يطلبه

للفقه والعقل فصاحب الجهل والمراء موذٍ ممارٍ متعرض للمقال في اندية الرجال
بتذاكر العلم وصفة الحلم قد تسربل بالخشوع وتخلى من الورع فدق الله من هذا خيشومه
وقطع منه حيزومه وصاحب الاستطالة والختل ذو خب وملق يستطيل على مثله
من اشباهه ويتواضع للاغنياء من دونه فهو لحلوائهم هاضم ولدينهم حاطم فاعمى الله على هذا
خبره وقطع من آثار العلماء اثره وصاحب الفقه والعقل ذو كآبة وحزن وسهر قد تحنك
في برنسه وقام الليل في حندسه يعمل ويخشى وجلاً داعياً مشفقاً مقبلاً على شأنه
عارفاً باهل زمانه مستوحشاً من اوثق اخوانه فشد الله من هذا اركانه واعطاه يوم القيامة
امانه عنه عن محمد بن يحيى عن احمد ابن عيسى عن علي ابن ابراهيم عن ابيه جميعا عن
حماد ابن عيسى عن عمر ابن اذينة عن ابان ابن ابي عياش عن سليم ابن قيس قال
سمعت امير المؤمنين ع يقول قال رسول الله ص منهومان لا يشبعان طالب دنيا و
طالب علم فمن اقتصر من الدنيا على ما احل الله له سلم ومن تناولها من غير حلها هلك الا
ان يتوب او يراجع ومن اخذ العلم من اهله وعمل بعلمه نجا ومن اراد به الدنيا
فهي حظه وعنه عن الحسين ابن محمد ابن عامر عن معلى ابن محمد عن الحسن بن علي الوشاء
عن احمد ابن عائذ عن ابي خديجة عن ابي عبد الله ع انه قال من اراد الحديث
لمنفعة الدنيا لم يكن له في الآخرة نصيب ومن اراد به خير الآخرة اعطاه الله خير
الدنيا والآخرة عنه عن علي ابن ابراهيم عن ابيه عن القاسم بن محمد الاصبهاني
عن المنقري عن حفص ابن غياث عن ابي عبد الله قال اذا رأيتم العالم محباً
لدنياه فاتهموه على دينكم فان كل محب لشيء يحوط ما احب وقال اوحى الله الى
داود ع لا تجعل بيني وبينك عالماً مفتوناً بالدنيا فيصدك عن طريق محبتي
فان اولئك قطاع طريق عبادي المريدين ان ادنى ما انا صانع بهم ان

انزع حلاوة مناجاتي من قلوبهم عنه عن محمد ابن اسمعيل عن الفضل ابن شاذان عن
حماد ابن عيسى عن ربعي ابن عبد الله عمن حدثه عن ابي جعفر ع قال من طلب العلم ليباهي
به العلماء او يماري به السفهاء او يصرف به وجوه الناس اليه فليتبوء مقعده من النار ان
الرياسة لا تصلح الا لاهلها وروينا بالاسناد السابق عن الشيخ المفيد محمد ابن النعمان
عن الشيخ الصدوق محمد ابن علي ابن بابويه عن علي ابن احمد ابن موسى الدقاق قال حدثنا محمد
ابن جعفر الكوفي الاسدي قال حدثنا عبد الله ابن احمد قال حدثنا اسمعيل ابن الفضل عن ثابت
بن دينار الثمالي عن سيد العابدين علي ابن الحسين ابن علي ابن ابي طالب قال حق سائسك
بالعلم التعظيم له والتوقير لمجلسه وحسن الاستماع اليه والاقبال عليه وان لا ترفع عليه صوتك
ولا تجيب احداً يسأله عن شيء حتى يكون هو الذي يجيب ولا تحدث في مجلسه احداً ولا تغتاب عنده
وان تدفع عنه اذا ذكر عندك بسوء وان تستر عيوبه وتظهر مناقبه ولا تجالس له عدواً ولا
تعادي له ولياً فاذا فعلت ذلك شهد لك ملائكة الله بانك قصدته وتعلمت علمه لله لا للناس

فصل الفقه في اللغة الفهم وفي الاصطلاح هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية فخرج بالتقييد بالاحكام العلم بالذوات كزيد مثلا وبالصفات ككرمه وشجاعته وبالافعال ككتابته وخياطته وخرج بالشرعية غيرها كالعقلية المحضة واللغوية وخرج بالفرعية الاصولية وبقولنا عن ادلتها علم الله سبحانه وتعالى وعلم الملئكة والانبياء وخرج بالتفصيلية علم المقلد في المسائل الفقهية فانه ماخوذ من دليل اجمالي مطرد في جميع المسائل وذلك لانه اذا علم ان هذا الحكم المعين قد افتى به المفتي وعلم ان كلما افتى به المفتي فهو حكم الله تعالى في حقه يعلم بالضرورة ان ذلك الحكم المعين هو حكم الله تعالى في حقه وهكذا يفعل في كل حكم يرد عليه وقد اورد على هذا الحد انه ان كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام كذلك لانا لا نريد به العامي بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد وقد يكون عالما متمكنا من تحصيل تلك لعلو رتبته في العلم مع انه ليس بفقيه في الاصطلاح وان كان المراد بها الكل لم ينعكس لخروج اكثر الفقهاء عنه وان لم يكن كلهم لانهم لا يعلمون جميع الاحكام بل بعضها او اكثرها ثم ان الفقه اكثره من باب الظن لابتنائه غالبا على ما هو ظني الدلالة او السند فكيف اطلق عليه العلم والجواب اما عن سؤال الاحكام فبانا نختار ان المراد البعض وقولكم لا يطرد لدخول المقلد فيه قلنا ممنوع اما على القول بعدم

مطلب المطلب الاول في نبذة من مباحث الالفاظ تقسيم اللفظ والمعنى ان اتحدا فاما ان يمنع نفس
تصور المعنى من وقوع الشركة فيه وهو الجزئي او لا يمنع وهو الكلي ثم الكلي اما ان
يتساوى معناه في جميع موارده وهو المتواطي او يتفاوت وهو المشكك وان تكثرا
فالالفاظ موضوعة متباينة سواء كانت المعاني متصلة كالذات والصفة او منفصلة
كالضدين وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى فهي مترادفة وان تكثرت المعاني
واتحد اللفظ من وضع واحد فهو المشترك وان اختص الوضع باحدها ثم استعمل في
الباقي من غير ان يغلب فيه فهو الحقيقة والمجاز وان غلب وكان الاستعمال لمناسبة
فهو المنقول اللغوي او الشرعي او العرفي وان كان بدون المناسبة فهو المرتجل
اصل لا ريب في وجود الحقيقة اللغوية والعرفية واما الشرعية فقد اختلفوا في ثبوتها
اثباتها ونفيها فذهب الى كل فريق وقبل الخوض في الاستدلال لا بد من تحرير محل
النزاع فنقول لا نزاع في ان الالفاظ المتداولة على لسان اهل الشرع المستعملة في
خلاف معانيها اللغوية قد صارت حقائق في تلك المعاني كاستعمال الصلوة في
الافعال المخصوصة بعد وضعها في اللغة للدعاء واستعمال الزكوة في القدر المخرج
من المال بعد وضعها في اللغة للنمو واستعمال الحج في اداء المناسك المخصوصة
بعد وضعه في اللغة لمطلق القصد وانما النزاع في ان صيرورتها كذلك هل هي
بوضع الشارع وتعيينه اياها بازاء تلك المعاني بحيث تدل عليها بغير قرينة
ليكون حقائق شرعية فيها او بواسطة غلبة هذه الالفاظ في المعاني المذكورة

في لسان اهل الشرع وانما استعملها الشارع فيها بطريق المجاز بمعونة القرائن
فتكون حقائق عرفية خاصة لا شرعية وتظهر ثمرة الخلاف فيما اذا وقعت مجردة
عن القرائن في كلام الشارع فانها تحمل على المعاني المذكورة بناء على الاول وعلى اللغوية
بناء على الثاني واما اذا استعملت في كلام اهل الشرع فانها تحمل على الشرعي بغير خلاف
احتج المثبتون بانا نقطع ان الصلوة اسم للركعات المخصوصة بما فيها من الاقوال
والهيئات وان الزكوة لاداء مال مخصوص والصيام لامساك مخصوص والحج لقصد
مخصوص ونقطع ايضا بسبق هذه المعاني منها الى الفهم عند اطلاقها وذلك
علامة الحقيقة ثم ان هذا لم يحصل الا بتصرف الشارع ونقلها اليها وهو معنى
الحقيقة الشرعية واورد عليه انه لا يلزم من استعمالها في غير معانيها ان تكون
حقائق شرعية بل يجوز كونها مجازاة وتقرير بوجهين احدهما ان اريد مجازيتها
ان الشارع استعملها في معانيها لمناسبة المعنى اللغوي ولم يكن ذلك معهودا
من اهل اللغة ثم استشهر فافاد بغير قرينة فذلك معنى الحقيقة الشرعية وقد
ثبت المدعى وان اريد بمجازيتها ان اهل اللغة استعملوها في هذه المعاني والشارع
تبعهم فيه فهو خلاف الظاهر لانها معان حدثت ولم يكن اهل اللغة يعرفونها
واستعمال اللفظ في المعنى فرع معرفته ثانيهما ان هذه المعاني تفهم من الالفاظ
عند الاطلاق بغير قرينة ولو كان مجازاة لغوية لما فهمت الا بالقرينة ورد
كلا هذين الوجهين مع اصل الحجة اما في الحجة فلان دعوى كونها اسما

اسماء لمعانيها الشرعية لسبقها منها الى الفهم عند اطلاقها ان كانت بالنسبة
الى اطلاق الشارع فهي ممنوعة وان كانت بالنظر الى اطلاق اهل الشرع فالذي يلزم
ح هو كونها حقايق عرفية لهم لا حقايق شرعية واما في الوجه الاول فلان قوله فذلك
معنى الحقيقة الشرعية ممنوع اذ الاشتهار والافادة بغير قرينة انما هو في عرف اهل
الشرع لا في اطلاق الشارع ح حقيقة عرفية لهم لا شرعية واما في الوجه الثاني فلما
اوردناه على الحجة من ان السبق الى الفهم بغير قرينة انما هو بالنسبة الى المتشرعة لا الى
الشارع حجة النافيين وجهان الاول انه لو ثبت نقل الشارع هذه الالفاظ الى غير
معانيها اللغوية لفهمها المخاطبين بها حيث انهم مكلفون بما تتضمنه ولا بد
ان الفهم شرط التكليف ولو فهمهم اياها لنقل ذلك الينا لمشاركتنا لهم في التكليف
ولو نقل فاما بالتواتر او بالاحاد والاول لم يوجد قطعا والا لما وقع الخلاف فيه و
الثاني لا يفيد العلم على ان العادة تقتضي في مثله بالتواتر الوجه الثاني انها لو كانت
حقايق شرعية لكانت غير عربية واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة
ان اختصاص الالفاظ باللغات انما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها والعرب لم يضعوها
لانه المفروض فلا يكون عربية واما بطلان اللازم فلانه يلزم ان لا يكون القران
عربيا لاشتماله عليها وما بعضه خاصة عربي فلا يكون عربيا كله وقد قال الله تعالى
انا انزلناه قرانا عربيا واجيب عن الاول بان فهمها لهم ولنا باعتبار الترديد
بالقراين كالاطفال يتعلمون اللغات من غير ان يصرح لهم بوضع اللفظ للمعنى

اذ هو

اذ هو ممتنع بالنسبة الى من لا يعلم شيئا من الالفاظ هذا طريق قطعي لا يكون ان عنيتم
بالتفهيم وبالنقل ما يتناول هذا منعنا بطلان اللازم وان عنيتم به التصريح بوضع اللفظ
للمعنى منعنا الملازمة وعن الثاني بالمنع من كونها غير عربية كيف وقد جعلها الشارع
حقايق شرعية في تلك المعاني مجازات لغوية في المعنى اللغوي فان المجازات الحادثة
عربية وان لم يصرح العرب باحادها لدلالة الاستقراء على تجويزهم نوعها ومع
التنزل نمنع كون القران كله عربيا والضمير في انا انزلناه للسورة لا للقران وقد
يطلق القران على السورة وعلى الاية فان قيل يصدق على كل سورة واية انها بعض القران
وبعض الشيء لا يصدق عليه انه نفس ذلك الشيء قلنا هذا انما يكون فيما لم يشارك
البعض الكل في مفهوم الاسم كالعشرة فانها اسم لمجموع الاحاد المخصوصة فلا يصدق
على البعض بخلاف نحو الماء فانه اسم للجسم البسيط البارد الرطب بالطبع فيصدق على الكل
وعلى اي بعض فرض منه فيقال هذا البحر ماء ويراد بالماء مفهومه الكلي ويقال انه بعض
الماء ويراد به مجموع الماء الذي هو احد جزئيات ذلك المفهوم والقران من هذا
القبيل فيصدق على السورة انها قران وبعض من القران بالاعتبارين على انا نقول
ان القران قد وضع بحسب الاشتراك للمجموع الشخصي وضعا اخر فيصح بهذا الاعتبار
ان يقال السورة بعض القران اذا عرفت هذا فقد ظهر لك ضعف الحجتين والتحقيق ان
يقال لا ريب في وضع هذه الالفاظ للمعاني اللغوية وكونها حقايق لغة فيها ولم يعلم من حال
الشارع الا انه استعملها في المعاني المذكورة واما كون ذلك الاستعمال بطريق

النقل او انه غلب في زمانه واشتهر حتى اذا دبغير قرينة فليس بمعلوم لجواز الاستنا
في فهم المراد منها الى القرائن الحالية او المقالية فلا يبقى لنا وثوق بالافادة مطلقا
بدون ذلك لا يثبت المطلوب فالترجيح لمذهب النافين وان كان المنقول عن دليلهم
مشاركا في الضعف لدليل المثبتين اصل الحق ان الاشتراك واقع في لغة العرب
فما حال بشر ذمة وهو شاذ ضعيف لا يلتفت اليه ثم ان القائلين بالوقوع
اختلفوا في استعماله في اكثر من معنى اذا كان الجمع بين ما يستعمل فيه من المعاني
ممكنا فجوزه قوم مطلقا ومنعه آخرون مطلقا وفصل ثالث فمنعه في المفرد
وجوزه في التثنية والجمع ورابع فنفاه في الاثبات واثبته في النفي ثم اختلف
المجوزون فقال قوم منهم انه بطريق الحقيقة وزاد بعض هؤلاء انه ظاهر في
الجميع عند التجرد عن القرائن فيجب حمله عليه ح وقال الباقون انه بطريق المجاز
والاقوى عندي جوازه مطلقا لكنه في المفرد مجاز وفي غيره حقيقة لنا على
الجواز انتفاء المانع بما سنبينه من بطلان ما تمسك به المانعون وعلى كونه
مجازا في المفرد تبادر الوحدة منه عند اطلاق اللفظ فيفتقر ارادة الجميع منه
الى الغاء اعتبار قيد الوحدة فيصير اللفظ مستعملا في خلاف موضوعه لكن وجود
العلاقة المصححة للتجوز اعني علاقة الكل والجزء يجوزه فيكون مجازا فان قلت
محل النزاع في المفرد هو استعمال اللفظ في كل من المعنيين بان يراد به في
الاطلاق واحد هذا وذاك على ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات

والنفي

والنفي لا في المجموع المركب الذي احد المعنيين جزء منه سلمنا لكن ليس كل جزء
يصح اطلاقه على الكل بل اذا كان للكل تركيب حقيقي وكان الجزء مما اذا انتفى انتفى الكل بحسب
العرف ايضا كالرقبة للانسان بخلاف الاصبع والظفر ونحو ذلك قلت المراد لوجود علاقة
الكل والجزء ان اللفظ موضوع لاحد المعنيين ويستعمل ح في مجموعهما فيكون من اطلاق
اللفظ الموضوع للجزء وارادة الكل كما توهم بعضهم لبرد ما ذكرت بل المراد ان اللفظ لما
كان حقيقة في كل من المعنيين لكن مع قيد الوحدة كان استعماله في الجميع مقتضيا
لالغاء اعتبار قيد الوحدة كما ذكرنا واختصاص اللفظ ببعض الموضوع له اعني ما
سوى الوحدة فيكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع للكل وارادة الجزء وهو غير
مشترط بشيء مما اشترط في عكسه فلا اشكال وعلى كونه حقيقة في التثنية والجمع
انهما في قوة تكرير المفرد بالعطف والظاهر اعتبار الاتفاق في اللفظ دون
المعنى في المفردات الا ترى انه يقال زيدان وزيدون وما اشبهه هذا مع كون المعنى في
الآحاد مختلفا وتأويل بعضهم بالمسمى تعسف بعيد وح فكما انه يجوز ارادة
المتعددة من الالفاظ المفردة المتحدة المتعاطفة على ان يكون كل واحد منها
مستعملا في معنى بطريق الحقيقة اذ المفروض انه موضوع لكل من المعنيين وان
الاستعمال في كل منهما اذا كان بطريق الحقيقة يلزم كونه مريدا لاحدهما خاصة غير
مريد له خاصة وهو محال بيان الملازمة ان له ح ثلثة معان هذا وحده وهذا
وحده وهما معا وقد فرض استعماله في جميع معانيه فيكون مريدا لهذا وحده

لهذا وحده ولهما معا وكونه مريدا لهما معا معناه انه لا يريد هذا وحده وهذا وحده فيلزم

من ارادته لهما على سبيل البدلية الاكتفا بكل واحد منهما وكونهما مرادين على الانفراد و

من ارادة المجموع معا عدم الاكتفا باحدهما وكونهما مرادين على الاجتماع وهو ما ذكرناه من

اللازم والجواب انه مناقشة لفظية اذ المراد نفس المدلولين معا لا بقائه لكل واحد منفردا و

غاية ما يمكن ح ان يقال ان مفهومي المشترك هما منفردين فاذا استعمل في المجموع لم يكن مستعملا في

مفهوميه الا بطال اصل الاستعمال وذلك قليل الجدوى واحتج من خص المنع بالمفرد بان

التثنية والجمع متعددان في التقدير فجاز تعدد مدلوليهما بخلاف المفرد واجيب عنه بان التثنية

والجمع انما يفيدان تعدد المعنى المستفاد من المفرد فان افاد المفرد التعدد فافاداه وفيه والا فلا

نظر يعلم مما قلناه في حجة ما اخترناه والحق ان يقال ان هذا الدليل انما يقتضي نفي كون الاستعمال

المذكور بالنسبة الى المفرد حقيقة واما نفي صحته مجازا حيث يوجد العلاقة المجوزة له فلا

احتج من خص الجواز بالمنفي بان النفي يفيد العموم فكل ما يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات و

جوابه ان النفي انما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات فاذا لم يكن متعددا فمن اين يجيء التعدد

في النفي حجة مجوزيه حقيقة ان ما وضع له اللفظ واستعمل فيه هو كل من المعنيين لا بشرط ان

يكون وحده ولا بشرط كونه مع غيره على ما هو شان المهية لا بشرط شيء وهو متحقق في حال

الانفراد عن الاخر والاجتماع معه فيكون حقيقة في كل منهما والجواب ان الوحدة

تتبادر من المفرد عند اطلاقه وذلك اية الحقيقة وح فالمعنى الموضوع له فيه ليس هو

الماهية لا بشرط شيء بل هي بشرط شيء واما فيما عداه فالمدعى حق كما اسلفناه حجة من

نعم انه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القرائن قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات

ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس فان السجود

من الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم امر مخالف لذلك قطعا وقوله ان الله و ملئكته

يصلون على النبي فان الصلوة من الله المغفرة ومن الملئكة الاستغفار وهما مختلفان و الجواب

من وجوه احدها ان معنى السجود في الكل واحد وهو غاية الخضوع وكذا في الصلوة فهو

الاعتناء باظهار الشرف ولو مجازا وثانيها ان الاية الاولى بتقدير فعل كانه قيل ويسجد له

كثير من الناس والثانية بتقدير الخبر كانه قيل ان الله يصلي وانما جاز هذا التقدير لان

قوله يسجد له من في السموات وقوله وملئكته يصلون مقارن له وهو مثل المحذوف

فكان دالا عليه مثل قوله نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والراي مختلف اي

نحن بما عندنا راضون وعلى هذا فيكون تكرير اللفظ بمنزلة في كل مرة معنى لان المقدر

في حكم المذكور وذلك جائز بالاتفاق وثالثها انه وان ثبت الاستعمال فلا يتعين كونه

حقيقة بل نقول هو مجاز لما قدمناه من الدليل وان كان المجاز على خلاف الاصل و لو

سلم كونه حقيقة فالقرينة على ارادة الجميع فيه ظاهرة فاين وجه الدلالة على ظهوره

في ذلك مع فقد القرينة كما هو المدعى اصل واختلفوا في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي

والمجازي كاختلافهم في استعمال المشترك في معانيه فمنعه قوم وجوزه اخرون ثم اختلف

المجوزون فاكثرهم على انه مجاز وربما قيل بكونه حقيقة ومجازا باعتبارين حجة

المانعين انه لو جاز استعمال اللفظ في المعنيين للزم الجمع بين المتنافيين اما

فلان من شرط المجاز نصب القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة ولهذا قال اهل البيان ان المجاز
ملزوم قرينة معاندة على ارادة الحقيقة وملزوم معاند الشئ معاند لذلك الشئ والا لزم
صدق الملزوم بدون اللازم وهو ح وجعلوا هذا وجه الفرق بين المجاز والكناية وح فاذا
استعمل المتكلم اللفظ فيما كان مريدا لاستعماله فيما وضع له باعتبار ارادة المعنى الحقيقي غير مريد
له باعتبار ارادة المعنى المجازي وهو ما ذكر من اللازم واما بطلانه فواضح وحجة المجوزين انه
ليس بين ارادة الحقيقة فارادة المجاز معا منافاة واذا لم يكن ثم منافاة لم يمتنع اجتماع الارادتين
عند التكلم واحتجوا بكونه مجازا بان استعماله فيهما استعمال في غير ما وضع له اولا اذ لم يكن المعنى
المجازي داخلا في الموضوع له وهو الان داخل فكان مجازا واحتج القائل بكونه حقيقة ومجازا
بان اللفظ مستعمل في كل واحد من المعنيين والمفروض انه حقيقة في احدهما مجاز في الاخر
فلكل واحد من الاستعمالين حكمه وجواب المانعين عن حجة المجوز ظاهر بعيدما قربوه في
وجه الثاني واما الحجتان الاخيرتان فهما ساقطتان بعد ابطال الاولى وتزيد الحجة على المجاز
بان فيهما خروجا عن محل النزاع اذ موضع البحث هو استعمال اللفظ في المعنيين على ان يكون
كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي كما مر انفا في المشترك وما ذكر في الحجة يدل
على ان اللفظ مستعمل في معنى مجازي شامل للمعنى الحقيقي والمجازي الاول فهو معنى ثالث
لهما وهذا لا نزاع فيه فان النافي للصحة يجوز ارادة المعنى المجازي الشامل ويسمى ذلك
بعموم المجاز مثل ان تريد بوضع القدم في قولك لا اضع قدمي في دار فلان الدخول فيتناول
دخولها ماشيا وهو الحقيقة وناعلا وراكبا وهما المجازي والتحقيق عندي في هذا المقام

انهم ارادوا بالمعنى الحقيقي الذي يستعمل فيه اللفظ ح تمام الموضوع له حتى مع الوحدة
الملحوظة في اللفظ المفرد كما علم في المشترك كان القول بالمنع متوجها لان ارادة
المجاز تعانده من جهتين منافاتها للوحدة الملحوظة ولزوم القرينة المانعة و
ان ارادوا به المدلول الحقيقي من دون اعتبار كونه منفردا كما قرر في جواب حجة
المانع في المشترك اتجه القول بالجواز لان المعنى الحقيقي يصير بعد تعريته عن الوحدة
مجازيا للفظ فالقرينة المانعة اللازمة للمجاز لا تعانده وحيث كان المعتبر في
استعمال المشترك هو هذا المعنى فالظاهر اعتباره هنا ايضا ولعل المانع في
الموضعين بناه على الاعتبار الاخر فكلامه ح متجه لكن قد عرفت ان النزاع
يعود معه لفظيا ومن هنا يظهر ضعف القول بكونه حقيقة ومجازا فان
المعنى الحقيقي لم يرد بكماله وانما اريد منه البعض فيكون اللفظ فيه مجازا ايضا
المطلب الثاني في الاوامر والنواهي وفيه بحثان البحث الاول في الاوامر اصل صيغة
افعل وما في معناها حقيقة في الوجوب فقط بحسب اللغة على الاقوى وفاقا
لجمهور الاصوليين وقال قوم انها حقيقة في الندب فقط وقيل في الطلب
هو القدر المشترك بين الوجوب والندب وقال علم الهدى رضي الله عنه انها
مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا في اللغة واما في العرف
الشرعي فهو حقيقة في الوجوب فقط وتوقف في ذلك قوم فلم يدروا
الوجوب هي ام للندب وقيل هي مشتركة بين ثلثة اشيا الوجوب والندب و

والاباحة وقيل للقدر المشترك بين هذه الثلثة وهو الاذن وزعم قوم
انها مشتركة بين اربعة امور وهي الثلثة السابقة والتهديد وقيل
فيها اشياء اخر لكنها شديدة الشذوذ بينة الوهن فلا جدوى في التعرض
لنقلها لنا وجوه الاول انا نقطع بان السيد اذا قال لعبده افعل كذا فلم يفعل
عد عاصيا وذمه العقلاء معللين حسن ذمه بمجرد ترك الامتثال وهو
معنى الوجوب لا يقال القرائن على ارادة الوجوب في مثله موجودة غالبا
فلعله انما يفهم منها لا من مجرد الامر لانا نقول المفروض فيما ذكرناه انتفاء
القرائن فلنقدر كذلك لو كانت في الواقع موجودة فالوجدان يشهد ببقاء
الذم حينئذ عرفا وبضميمة اصالة عدم النقل على ذلك يتم المطلوب الثاني انه تعالى قال
مخاطبا لابليس ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك والمراد بالامر اسجدوا في قوله
واذ قلنا للملئكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس فان هذا الاستفهام ليس على
حقيقته لعلمه تعالى بالمانع وانما هو في معرض الانكار والاعتراض ولولا ان
صيغة افعل للوجوب فقط لما كان متوجها الثالث قوله تعالى فليحذر الذين
يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم حيث هدد
سبحانه مخالف الامر والتهديد للوجوب فان قيل الاية انما دلت على ان مخالف
الامر مامور بالحذر ولا دلالة في ذلك على وجوبه الا بتقدير كون الامر للوجوب
وهو عين المتنازع فيه قلنا هذا الامر للايجاب والالزام قطعا اذ لا معنى

الحذر عن العذاب واباحته ومع التنزل فلا اقل من دلالته على حسن الحذر
ولا ريب انه انما يحسن عند قيام المقتضي للعذاب اذ لو لم يوجد المقتضي لكان الحذر
عنه سفها وعبثا وذلك محال على الله تعالى واذا ثبت وجود المقتضي ثبت ان
الامر للوجوب لان المقتضي للعذاب هو مخالفة الواجب لا الندب فان قيل هذا
الاستدلال مبني على ان المراد بمخالفة الامر ترك المامور به وليس كذلك بل المراد
بها حمله على ما يخالفه بان يكون للوجوب او الندب فيحمل على غيره قلنا المتبادر
الى الفهم من المخالفة هو ترك الامتثال والاتيان بالمامور به واما المعنى الذي
ذكرتموه فبعيد عن الفهم غير متبادر عند اطلاق اللفظ فلا يصار اليه الا بدليل
وانما في الاية اعتبرت متضمنة معنى الاعراض فعديت بعن فان قيل قوله تعالى
في الاية عن امره مطلق فلا يعم والمدعى افادته للوجوب في جميع الاوامر قلنا
اضافة المصدر عند عدم العهد للعموم مثل ضرب زيد واكل عمرو وآية ذلك جواز الاستثناء
منه فانه يصح ان يقال في الاية فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الامر الفلاني على ان
الاطلاق كاف في المطلوب اذ لو كان حقيقة في غير الوجوب ايضا لم يحسن الذم والوعيد
التهديد على مخالفة مطلق الامر الرابع قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فانه ذمهم
على مخالفتهم للامر ولولا انه للوجوب لم يتوجه الذم وقد اعترض بان لا يمنع كون الذم على
ترك المامور به بل على تكذيب الرسل في التبليغ بدليل قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين
وثانيا بان الصيغة تفيد الوجوب عند انضمام القرينة اليها اجماعا فلعل الامر بالركوع

كان مقترنا بما يقتضي كونه للوجوب واجيب عن الاول بان المكذبين اما ان يكونوا
هم الذين لم يركعوا عقيب امرهم به او غيرهم فان كانوا الاول جاز ان يستحقوا
الذم بترك الركوع والويل بواسطة التكذيب فان الكفار عندنا معاقبون
على الفروع كعقابهم على الاصول وان كانوا غيرهم لم يكن اثبات الويل لقوم
بسبب تكذيبهم منافيا الذم لقوم بسبب تركهم ما امروا به وعن الثاني بان
ترتب الذم على مجرد مخالفة الامر فدل على ان الاعتبار به لا بالقرينة احتج
القائلون بانه للندب بوجهين احدهما قوله صلى الله عليه وسلم اذا امرتكم بشيء فاتوا منه
ما استطعتم وجه الدلالة انه رد الاتيان بالمامور به الى مشيتنا وهو معنى
الندب واجيب بالمنع من رده الى مشيتنا وانما رده الى استطاعتنا وهو
معنى الوجوب وثانيهما ان اهل اللغة قالوا لا فارق بين السؤال والامر الا
الرتبة فان رتبة الامر اعلى من رتبة السائل والسؤال انما يدل على الندب
فكذلك الامر اذ لو دل الامر على الايجاب لكان بينهما فرق اخر وهو خلاف ما
نقلوه واجيب بان القائل بكون الامر للايجاب يقول بان السؤال يدل عليه ايضا
لان صيغة افعل عنده موضوعة لطلب الفعل مع المنع من الترك وقد
استعملها السائل فيه لكنه لا يلزم منه الوجوب اذ الوجوب انما يثبت بالشرع
فلذلك لا يلزم المسؤول القبول وفيه نظر والتحقيق ان النقل المذكور عن اهل
اللغة غير ثابت بل صرح بعضهم بعدم صحته حجة القائلين بانه للقدر المشترك

ان الصيغة استعملت تارة في الوجوب كقوله تعالى اقيموا الصلوة واخرى في الندب
كقوله فكاتبوهم فان كانت موضوعة لكل منهما لزم الاشتراك او لاحدهما فقط
لزم المجاز فيكون حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو طلب الفعل دفعا للاشتراك
والمجاز والجواب ان المجاز وان كان مخالفا للاصل لكن يجب المصير اليه اذا دل الدليل عليه
وقد بينا بالادلة السابقة انه حقيقة في الوجوب بخصوصه فلا بد من كونه مجازا
فيما عداه والا لزم الاشتراك المخالف للاصل المرجوح بالنسبة الى المجاز اذا تعارضا
ان المجاز لازم بتقدير وضعه للقدر المشترك ايضا لان استعماله في كل واحد
من المعنيين بخصوصه مجاز حيث لم يوضع له اللفظ بقيد الخصوصية
فيكون استعماله فيه معينا استعمالا في غير ما وضع له فالمجاز لازم في صورة
الاشتراك سواء جعل حقيقة ومجازا او للقدر المشترك ومع ذلك فالتجوز
اللازم بتقدير الحقيقة والمجاز اقل منه بتقدير القدر المشترك لانه في الاول
مختص باحد المعنيين وفي الثاني حاصل فيهما وربما توهم تساويهما باعتبار
ان استعماله في القدر المشترك على الاول مجاز فيكون مقابلا لاستعماله في
المعنى الاخر على الثاني فيتساويان وليس كما توهم لان الاستعمال في القدر المشترك
ان وقع فعلى غاية الندرة والشذوذ فاين هو من استعماله في كل من
المعنيين وانتشاره واذا ثبت ان التجوز لازم على التقديرين وانه اقل كان
بالترجيح لو لم يقم عليه الدليل احق احتج المرتضى على انها مشتركة لغة بانه

لاشبهة فى استعمال صيغة الامر فى الايجاب والندب معا فى اللغة والتعارف
والقران والسنة وظاهر الاستعمال يقتضى الحقيقة وانما يعدل عنها قال وما
استعمال اللفظة الواحدة فى الشيئين او الاشيا الا كاستعمالها فى الشى الواحد فى
الدلالة على الحقيقة واحتج على كونها حقيقة فى الوجوب بالنسبة الى العرف
الشرعى بحمل الصحابة كل امر ورد فى القران او السنة على الوجوب وكان
يناظر بعضهم بعضا فى مسائل مختلفة ومتى ورد احدهم على صاحبه امر من الله
او من رسوله لم يقل صاحبه هذا امر والامر يقتضى الندب او الوقف بين
الوجوب والندب بل اكتفوا فى اللزوم والوجوب بالظاهر وهذا معلوم ضرورة
من عاداتهم ومعلوم ايضا ان ذلك من شان التابعين لهم وتابعى التابعين
فطال ما اختلفوا وتناظروا فلم يخرجوا عن القانون الذى ذكرناه وهذا
يدل على قيام الحجة عليهم بذلك حتى جرت عاداتهم وخرجوا عما يقتضيه
مجرد وضع اللغة فى هذا الباب قال ره واما اصحابنا معشر الامامية فلا
يختلفون فى هذا الحكم الذى ذكرناه وان اختلفوا فى احكام هذه الالفاظ
فى موضوع اللغة ولم يحملوا قط ظواهر هذه الالفاظ الا على ما بيناه و
لم يتوقفوا على الادلة وقد بينا فى مواضع كثيرة من كتبنا ان اجماع اصحابنا حجة
والجواب عن احتجاجه الاول قد بينا ان الوجوب هو المتبادر من اطلاق
الامر عرفا ثم ان مجرد استعماله فى الندب لا يقتضى كونه حقيقة ايضا بل يكون
مجازا

مجاز الوجود اماراته وكونه خيرا من الاشتراك وقوله ره وما استعمال
اللفظة الواحدة فى الشيئين او الاشيا الا كاستعمالها فى الشى الواحد فى الدلالة
على الحقيقة انما يصح اذا تساوت نسبة اللفظ الى الشيئين او الاشياء فى
الاستعمال اما مع التفاوت بالتبادر وعدمه وما اشبهه هذا من علامات
الحقيقة والمجاز فلا وقد بينا ثبوت التفاوت واما احتجاجه على انه فى العرف
الشرعى للوجوب فيحقق ما ادعيناه اذ الظاهر ان حملهم له على الوجوب
انما هو لكونه له لغة ولان تخصيص ذلك بعرفهم يستدعى تغيير اللفظ عن
موضوعه اللغوى وهو مخالف للاصل هذا ولا يذهب عليك ان ادعا
فى اول الحجة استعمال الصيغة فى الوجوب والندب فى القران والسنة
منافٍ لما ذكره من حمل الصحابة كل امر ورد فى القران او السنة على الوجوب
فتامل احتج الذاهبون الى التوقف بانه لو ثبت كونه موضوعا لشئ
من المعانى لثبت بدليل واللازم منتف لان الدليل اما العقل ولا مدخل
له واما النقل وهو اما الاحاد ولا يفيد العلم او التواتر والعادة تقضى
بامتناع عدم الاطلاع على المتواتر من يبحث ويجتهد فى الطلب فكان
الواجب ان لا يختلف فيه والجواب منع الحصر فان ههنا قسما اخر وهو ثبوته
بالادلة التى قدمنا ومرجعها الى تتبع مظان استعمال اللفظ والامارات
الدالة على المقصود به عند الاطلاق حجة من قال بالاشتراك بين ثلثة

اشيئا استعماله فيهما على حد وما سبق في احتجاج السيد على الاشتراك
بين شيئين والجواب الجواب وحجة القائل بانه للقدر المشترك بين الثلثة
وهو الاذن كحجة من قال انه لمطلق الطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب
والندب وجوابه كجوابها واحتج من زعم انها مشتركة بين الامور الاربعة
بنحو ما تقدم في احتجاج من قال بالاشتراك وجوابه بمثل جوابه فائدة
يستفاد من تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة ان استعمال صيغة
الامر في الندب كان شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي
احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح فيشكل التعلق في
اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر به منهم ع اصل الحق ان صيغة الامر
بمجردها لا اشعار فيها بوحدة ولا تكرار وانما تدل على طلب الماهية و
خالف في ذلك قوم فقالوا بافادتها التكرار ونزلوها منزلة ان يقال افعل
ابدا واخرون فجعلوها للمرة من غير زيادة عليها وتوقف جماعة فلم يدروا
لايهما هي لنا ان المتبادر من الامر طلب ايجاد حقيقة الفعل والمرة والتكرار
خارجان عن الحقيقة كالزمان والمكان ونحوهما فكما ان قول القائل
اضرب غير متناول لمكان ولا زمان ولا آلة يقع بها الضرب كذلك غير
متناول للعدد في كثرة ولا قلة نعم لما كان اقل ما يمتثل به الامر هو المرة لم يكن
بد من كونها مرادة ويحصل بها الامتثال لصدق الحقيقة التي هي المطلوبة

بالامر بها وبتقرير آخر وهو انا نقطع بان المرة والتكرار من صفات الفعل اعني
المصدر كالقليل والكثير لانك تقول اضرب ضربا قليلا او كثيرا او مكررا او غير
مكرر فتقيده بصفاته المختلفة ومن المعلوم ان الموصوف بالصفات المتقابلة
لا دلالة على خصوصية شيء منها ثم انه لا خفاء في انه ليس المفهوم من الامر
الا طلب ايجاد الفعل اعني المعنى المصدري فيكون معنى اضرب مثلا اطلب ضربا ما
فلا يدل على صفة الضرب من تكرار او مرة او نحو ذلك وما يقال من ان هذا انما
يدل على عدم افادة الامر الوحدة والتكرار بالمادة فلم لا يدل عليهما بالصيغة
فجوابه انا قد بينا انحصار مدلول الصيغة بمقتضى حكم التبادر في طلب ايجاد
الفعل واين هذا من الدلالة على الوحدة والتكرار احتج الاولون بوجوه
احدها انه لو لم يكن للتكرار لما تكرر الصوم والصلوة وقد تكرر قطعا
والثاني ان النهي يقتضي التكرار فكذلك الامر قياسا عليه بجامع اشتراكهما
في الدلالة على الطلب والثالث ان الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي يمنع
عن المنهي عنه دائما فيلزم التكرار في المامور به والجواب عن الاول المنع
من الملازمة اذ لعل التكرار انما فهم من دليل آخر سلمنا لكنه معارض
بالحج فانه قد امر به ولا تكرار وعن الثاني من وجهين احدهما انه قياس في
اللغة وهو باطل وان قلنا بجوازه في الاحكام وثانيهما بيان الفارق فان
النهي يقتضي اثباتها وهو يحصل بمرة وايضا التكرار في الامر مانع من فعل

غير المامور به بخلافه فى النهى اذ التروك تجتمع وتجامع كل فعل وعن الثالث

بعد تسليم كون الامر بالشئ نهيا عن ضده او تخصيصه بالضد العام وانه

وارادة الترك منه منع كون النهى الذى فى ضمن الامر مانعا عن المنهى عنه

دائما بل يتفرع على الامر الذى هو فى ضمنه فان كان دائما فدائم وان كان فى وقت

ففى وقت مثلا الامر بالحركت دائما يقتضى المنع من السكون دائما والامر بالحركة

فى ساعة يقتضى المنع عن السكون فيها لا دائما واحتج من قال بالمرة بانه

اذا قال السيد لعبده ادخل الدار فدخلها مرة عد ممتثلا عرفا ولو كان للتكرار

لما عد والجواب انه انما صار ممتثلا لان المامور به وهو الحقيقة حصل

بالمرة لا لان الامر ظاهر فى المرة بخصوصها اذ لو كان كذلك لم يصدق الامتثال

فيما بعدها ولا ريب فى شهادة العرف بانه لو اتى بالفعل ثانية وثالثة

يعد ممتثلا واتيا بالمامور به وما ذاك الا لكونه موضوعا للقدر المشترك

بين الوحدة والتكرار وهو طلب ايجاد الحقيقة وذلك يحصل بايهما

وقع واحتج المتوقفون بمثل ما مر من انه لو ثبت لثبت بدليل والعقل لا

مدخل له والاحاد لا يفيد العلم والتواتر يمنع الخلاف والجواب على سنن

ما سبق بمنع حصر الدليل فيما ذكر فان سبق المعنى الى الفهم من اللفظ

امارة وضعه له وعدمه دليل على عدمه وقد بينا انه لا يتبادر من

الامر الا طلب ايجاد الفعل وذلك كاف فى اثبات مثله اصل ذهب الشيخ وجماعة

الى ان الامر المطلق يقتضى الفور والتعجيل فلو اخر المكلف عصى وقال السيد

هو مشترك بين الفور والتراخى فيتوقف فى تعيين المراد منه على دلالة

تدل على ذلك وذهب جماعة منهم المحقق ابو القاسم بن سعيد والعلامة الى

انه لا يدل على الفور ولا على التراخى بل على مطلق الفعل وايهما حصل كان مجزيا

وهذا هو الاقوى لنا نظير ما تقدم فى التكرار من ان مدلول الامر طلب حقيقة

الفعل والفور والتراخى خارجان عنها وان الفور والتراخى من صفات

الفعل فلا دلالة عليهما حجة القول بالفور امور ستة الاول ان السيد اذا قال

لعبده اسقنى فاخر العبد السقى من غير عذر عد عاصيا وذلك معلوم من العرف

ولولا افادته الفور لم يعد فى العصاة واجيب عنه بان ذلك انما يفهم بالقرينة

لان العادة قاضية بان طلب السقى انما يكون عند الحاجة اليه عاجلا ومحل

النزاع ما يكون الصيغة فيه مجردة الثانى انه ذم ابليس على ترك السجود

لادم بقوله ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ولو لم يكن الامر للفور لم يتوجه عليه

الذم ولكان له ان يقول لم تامرنى بالبدار وسوف اسجد والجواب ان الذم باعتبار

كون الامر مقيدا بوقت معين ولم يات بالفعل فيه والدليل على التقييد قوله

فاذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين الثالث انه لو شرع

التاخير لوجب ان يكون الى وقت معين واللازم منتف اما الملازمة فلانه

لولاه لكان الى اخر ازمنة الامكان اتفاقا ولا يستقيم لانه غير معلوم والجهل به

يستلزم المحال تكليفا اذ يجب على المكلف ان لا يؤخر الفعل عن وقته مع

انه لا يعلم ذلك الوقت الذى كلف بالمنع عن التاخير عنه واما انتفاء

اللازم فلانه ليس فى الامر اشعار بتعيين الوقت ولا عليه دليل من خارج

الجواب من وجهين احدهما النقض بما لو صرح بجواز التاخير اذ لا ابناء فى

امكانه وثانيهما انه انما يلزم تكليف المحال لو كان التاخير متعينا اذ يجب

تعريف الوقت الذى يؤخر اليه واما اذا كان جائزا فلا لتمكنه من الامتثال

بالمبادرة فلا يلزم التكليف بالمحال السابع قوله وسارعوا الى مغفرة من ربكم

فان المراد بالمغفرة سببها وهو فعل المامور به لا حقيقتها لانها فعل الله

فيستحيل مسارعة العبد اليها وح فيجب المسارعة الى فعل المامور به من الخيرات

فيجب الاستباق بان يفعل بالفور واجيب بان ذلك محمول على افضلية المسارعة

والاستباق لا وجوبها والا لوجب الفور فلا يتحقق المسارعة والاستباق

لانهما انما يتصوران فى الموسع دون المضيق الا ترى انه لا يقال لمن قيل له صم

غدا فصام انه سارع اليه واستبق والحاصل ان العرف قاض بان الاتيان

بالمامور به فى الوقت الذى لا يجوز تاخيره عنه لا يسمى مسارعة واستباقا

فلا بد من حمل الامر فى الايتين على الندب والا كان مفاد الصيغة فيهما

منافيا لما يقتضيه المادة وذلك ليس بجائز فتامل الخامس ان كل مخبر

كالقايل زيد قائم وعمرو عالم وكل منشئ كالقايل هى طالق وانت حر انما

يقصد

يقصد الزمان الحاضر فكذا الامر الحاقا له بالاعم الاغلب وجوابه اما

اولا فبانه قياس فى اللغة لانك قست الامر فى افادته الفور على غيره من

الخبر والانشاء وبطلانه بخصوصه ظاهر واما ثانيا فبالفرق بينهما بان الامر

لا يمكن توجهه الى الحال اذ الحاصل لا يطلب بل الى الاستقبال اما مطلقا او الى

الحال الذى هو عبارة عن الفور وكلاهما محتمل فلا يصار الى الحمل على

الثانى الا بدليل السادس ان النهى يفيد الفور فيفيده الامر لانه طلب مثله

ايضا الامر بالشى نهى عن اضداده وهو يقتضى الفور بنحو ما مر فى التكرار وجوابه

يعلم من الجواب السابق فلا يحتاج الى تقريره احتج السيد ره بان الامر قد يرد فى

القران واستعمال اهل اللغة ويراد به الفور وقد يرد ويراد به التراخى

فظاهر استعمال اللفظ فى شيئين يقتضى انه حقيقة فيهما ومشترك بينهما

وايضا فانه يحسن بلا شبهة ان يستفهم المامور مع فقد العادة و

الامارة هل اريد منه التعجيل او التاخير والاستفهام لا يحسن الا مع

الاحتمال فى اللفظ والجواب ان الذى يتبادر من اطلاق الامر ليس الا

طلب الفعل واما الفور والتراخى فانما يفهمان من اللفظ بالقرينة ويكفى

فى حسن الاستفهام كونه موضوعا للمعنى الاعم اذ قد يستفهم عن افراد

المتواطى لشيوع التجوز به عن احدها فيقصد رفع الاحتمال ولهذا

يحسن فيما نحن فيه ان يجاب بالتخيير بين الامرين حيث يراد المفهوم

هو من دون ان يكون فيه خروج عن مدلول اللفظ ولو كان موضوعا
لكل منهما بخصوصه لكان في ارادة التخيير بينهما منه خروج عن ظاهر
اللفظ وارتكاب للتجوز ومن المعلوم خلافه فائدة اذا قلنا بان
الامر للفور وعصى المكلف بالمامور به في اول اوقات الامكان فهل يجب
عليه الاتيان به في الثاني ام لا ذهب الى كل فريق احتج للاول
بان الامر يقتضي كون المامور فاعلا على الاطلاق وذلك يوجب
استمرار الامر ولو صرح بذلك لما وجب الاتيان به فيما بعد فكذا
نقل المحقق والعلامة الاحتجاج ولم يوجها شيئا وبنى العلامة الخلاف على ان
قول القائل افعل هل معناه افعل في الوقت الثاني فان عصيت ففي الثالث
وهكذا او معناه افعل في الزمن الثاني من غير بيان حال الزمن الثالث
وما بعده فان قلنا بالاول اقتضى الامر الفعل في جميع الازمان وان قلنا
بالثاني لم يقتض فالمسئلة لغوية وقد سبقه الى نقل هذا الكلام بعض العامة
وهو ان كان صحيحا الا انه قليل الجدوى اذ الاشكال انما هو في مدرك
الوجهين اللذين بنى عليهما الحكم لا فيهما فكان الواجب البحث عنه
التحقيق في ذلك ان الادلة التي استدلوا بها على ان الامر للفور ليس
مفادها على تقدير تسليمها متحدا بل منها ما يدل على ان الصيغة
بنفسها يقتضيه وهو اكثرها ومنها ما لا يدل على ذلك وانما

وللنافي بان قول افعل يجري مجرى قوله افعل في الان الثاني من الامر

يدل

يدل على وجوب المبادرة الى امتثال الامر وهو الايات المامور فيها بالمسارعة
والاستباق فمن اعتمد في اثباته الى الاول ليس له عن القول بسقوط الوجوب
حيث يمضي اول اوقات الامكان مفر لان ارادة الوقت الاول على ذلك التقدير بعض
مدلول صيغة الامر فكان بمنزلة ان يقال اوجبت عليك الامر الفلاني في اول اوقات
الامكان ويصير من قبيل الموقت ولا ريب في فواته بفوات وقته ومن اعتمد
على الاخيرة فله ان يقول بوجوب الاتيان بالفعل في الثاني لان الامر يقتضيه باطلاقه
وجوب الاتيان بالمامور به في اي وقت كان وايجاب المسارعة والاستباق لم
يصيره موقتا وانما اقتضى وجوب المبادرة وحيث يعصي المكلف بمخالفته يبقى
مفاد الامر الاول بحاله هذا والذي يظهر من مساق كلامهم ارادة المعنى
الاول فينبغي ح القول بسقوط الوجوب اصل الاكثرون على ان الامر بالشيء مطلقا
يقتضي ايجاب ما لا يتم الا به شرطا كان او سببا او غيرهما مع كونه مقدورا وفصل
بعضهم فوافق في السبب وخالف في غيره فقال بعدم وجوبه واشتهر حكاية
هذا القول عن المرتضى وكلامه في الذريعة والشافي غير مطابق للحكاية ولكنه
يوهم ذلك في بادي الرأي حيث حكى فيهما عن بعض العامة اطلاق القول بان
الامر بالشيء امر بما لا يتم الا به وقال ان الصحيح في ذلك التفصيل بانه ان كان الذي
لا يتم الشيء الا به سببا فالامر بالمسبب يجب ان يكون امرا به وان كان غير السبب و
انما هو مقدمة للفعل وشرط فيه لم يجب ان يعقل من مجرد الامر انه امر به ثم اخذ في الاحتجاج

لما صار اليه وقال في جملته ان الامر ورد في الشريعة على ضربين احدهما يقتضي ايجاب الفعل دون مقدماته كالزكوة والحج فانه لا يجب علينا ان نكتسب المال ونحصل النصاب ونتمكن من الزاد والراحلة والضرب الاخر يجب فيه مقدمات الفعل كما يجب هو في نفسه وهو الصلوة وما يجري مجريها بالنسبة الى الوضوء فاذا انقسم الامر في الشرع الى قسمين فكيف نجعلهما قسما واحدا وفرق في ذلك بين السبب وغيره بانه يصح ان يوجب علينا المسبب بشرط اتفاق وجود السبب اذ مع وجود السبب لا بد من وجود المسبب الا ان يمنع مانع ويصح ان يكلفنا الفعل بشرط ان يكون قد تكلفنا الطهارة كما في الزكوة والحج وبنى على هذا في الشافي نقض استدلال المعتزلة بوجوب نصب الامام على الرعية بان اقامة الحدود واجبة ولا يتم الا به وهذا كما تراه ينادي بالمغايرة للمعنى المعروف في كتب الاصول المشهورة لهذا الاصل وما اختاره السيد فيه محل تامل وليس التعرض لتحقيق حاله ههنا بمهم فلنعد الى البحث في المعنى المعروف والحجة لحكم السبب فيه انه ليس محل خلاف يعرف بل ادعى بعضهم فيه الاجماع وان القدرة غير حاصلة مع المسببات فيبعد تعلق التكليف بها وحدها بل قد قيل ان الوجوب في الحقيقة لا يتعلق بالمسببات لعدم تعلق القدرة بها الا بتوسط الاسباب فالامر بها وان كان متعلقا ظاهرا بالمسبب فهو بحسب الحقيقة متعلق بالسبب فالواجب حقيقة هو وان كان في الظاهر وسيلة له وهذا الكلام عندي منظور فيه لان المسببات وان كانت القدرة لا يتعلق بها

ابتداء لكنها يتعلق بها بتوسط الاسباب وهذا القدر كاف في جواز التكليف بها ان انضمام الاسباب اليها في التكليف يدفع ذلك الاستبعاد المدعى في حال الانفراد ومن ثم حكى بعض الاصوليين القول بعدم الوجوب فيه ايضا عن بعض ولكنه غير معروف وعلى كل حال فالذي يأتي ان البحث في السبب قليل الجدوى لان تعلق الامر بالمسبب نادر وانما الشك في وجوبه هين واما غير السبب فالاقرب فيه عندي قول المفصل لنا انه ليس لصيغة الامر دلالة على ايجابه بواحدة من الثلث وهو ظاهر فلا يمتنع عند العقل تصريح الامر بانه غير واجب والاعتبار الصحيح بذلك شاهد ولو كان الامر مقتضيا لوجوبه لامتنع نفيه واحتجوا بانه لو لم يقتضي الوجوب في غير السبب ايضا للزم اما تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا والتالي بقسميه باطل بيان الملازمة انه مع انتفاء الوجوب كما هو المفروض يجوز تركه ومع جواز تركه فان بقي الواجب واجبا لزم تكليف ما لا يطاق اذ حصوله حال عدم ما يتوقف عليه ممتنع وان لم يبق واجبا خرج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا وبيان بطلان كل من قسمي اللازم ظاهر وايضا فان العقلاء لا يتابون في ذم تارك المقدمة مطلقا وهو دليل الوجوب والجواب عن الاول بعد القطع ببقاء الوجوب ان المقدور كيف يكون ممتنعا والبحث انما هو عن المقدور وتاثير الايجاب في القدرة غير معقول والحكم بجواز الترك هنا عقلي لا شرعي لان الخطاب به عبث فلا يقع من الحكيم واطلاق القول فيه يوهم ارادة

المعنى الشرعي فينكر فجواز تحقق الحكم العقلي هنا دون الشرعي يظهر بالتأمل

وعن الثاني بمنع كون الذم على ترك المقدمة وانما هو على ترك الفعل المامور به

حيث لا ينفك عن تركها اصل الحق ان الامر بالشيء على وجه الايجاب لا يقتضي

النهي عن ضده الخاص لا لفظا ولا معنى واما العام فقد يطلق ويراد به احد

الاضداد الوجودية لا بعينه وهو راجع الى الخاص بل هو عينه في الحقيقة فلا

يقتضي النهي عنه ايضا وقد يطلق ويراد به الترك وعلى هذا يدل الامر على

النهي عنه بالتضمن وقد كثر الخلاف في هذا الاصل واضطرب كلامهم في

بيان محله من المعاني المذكورة للضد فمنهم من جعل النزاع في الضد العام

بمعناه المشهور اعني الترك وسكت عن الخاص ومنهم من اطلق لفظ الضد

ولم يبين المراد منه ومنهم من قال ان النزاع انما هو في الضد الخاص واما

العام بمعنى الترك فلا خلاف فيه اذ لو لم يدل الامر بالشيء على النهي عنه لخرج

الواجب عن كونه واجبا وعندي في هذا نظر لان النزاع ليس منحصرا في

اثبات الاقتضاء ونفيه ليرتفع في الضد العام باعتبار استلزام نفي

الاقتضاء فيه خروج الواجب عن كونه واجبا بل الخلاف واقع على القول بالاقتضاء

في انه هل هو عينه او يستلزمه كما ستسمعه وهذا النزاع ليس

ببعيد عن الضد العام بل هو اليه اقرب ثم ان محصل الخلاف هنا انه

ذهب قوم الى ان الامر بالشيء عين النهي عن ضده في المعنى و[illegible] الى انه

يستلزمه وهم بين مطلق الاستلزام ومصرح بثبوته لفظا وفصل بعضهم

فنفى الدلالة لفظا واثبت اللزوم معنى مع تخصيصه لمحل النزاع بالضد الخاص

لنا على عدم الاقتضاء في الخاص لفظا انه لو دل لكانت واحدة من الثلث و

منتفية اما المطابقة فلان مفاد الامر لغة وعرفا هو الوجوب على ما سبق

تحقيقه وحقيقة الوجوب ليست الا رجحان الفعل مع المنع من الترك وليس هذا

معنى النهي عن الضد الخاص ضرورة واما التضمن فلان جزءه هو المنع من

الترك ولا ريب في مغايرته للاضداد الوجودية المعبر عنها بالخاص واما

الالتزام فلان شرطها اللزوم العقلي والعرفي ونحن نقطع بان تصور معنى

صيغة الامر لا يحصل منه الانتقال الى تصور الضد الخاص فضلا عن النهي عنه

ولنا على انتفائه معنى سنبينه من ضعف متمسك مثبتيه وعدم قيام

دليل صالح سواه عليه ولنا على الاقتضاء في العام بمعنى الترك ما علم من

ان ماهية الوجوب مركبة من امرين احدهما المنع من الترك فصيغة

الامر الدالة على الوجوب دالة على النهي عن الترك بالتضمن وذلك واضح

واحتج الذاهب الى انه عين النهي عن الضد بانه لو لم يكن نفسه لكان اما مثله

او ضده او خلافه واللازم باقسامه باطل بيان الملازمة ان كل متغايرين

اما ان يكونا متساويين في الصفات النفسية اولا والمراد بالصفات النفسية

ما لا يفتقر اتصاف الذات بها الى تعقل امر زائد على ذات الموصوف كالانسانية

فان اضافته بالحدوث باعتبار اضافته للعدم وبالتحيز باعتبار اضافته للحيز صح

للاثنان ونقابلهما المعنوية المفتقرة الى تعقل امر زائد كالحدوث و
التحيز له فان تنافيا فيها فمثلان كسوادين وبياضين والا فاما ان
يتنافيا بانفسهما بان يمتنع اجتماعهما في محل واحد بالنظر الى ذاتيهما
او لا فان تنافيا كذلك فضدان كالسواد والبياض والا فخلافان كالسواد
والحلاوة وقد جاء انتفاء اللازم باقسامه لانهما اما ضدين او مثلين
لم يجتمعا في محل واحد وهما يجتمعان ضرورة انه يتحقق في الحركة الامر بها
فالنهي عن السكون الذي هو ضدها ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كل
منهما مع ضد الاخر لان ذلك حكم الخلافين كاجتماع السواد وهو خلاف
الحلاوة مع الحموضة فكان يجوز ان يجتمع الامر بالشيء مع ضد النهي عن ضده و
هو الامر بضده لكن ذلك ممتنع اما لانهما نقيضان اذ يصير فعل هذا وفعل ضده
امرا ممتنعا فيجتمعا كما يعد فعله وفعل ضده غير ممتنع فيجتمعا واما لانه تكليف
بغير الممكن وانه ممتنع والجواب انه ان كان المراد بقولهم الامر بالشيء طلب لترك ضده
على ما هو حاصل المعنى انه طلب لفعل ضد ضده الذي هو نفس الفعل المامور به
فالنزاع لفظي لرجوعه الى تسمية فعل المامور به تركا لضده وتسمية
طلبه طلبا وطريق ثبوته النقل لغة ولم يثبت ولو ثبت فمحصله ان الامر
بالشيء له عبارة اخرى كالاعجمية مثلا واين هذا من ذلك ومثله لا
يليق ان يدون في الكتب العلمية وان كان المراد انه طلب الكف عن ضده

منعنا

منعنا ما زعموا انه لازم للخلافين وهو اجتماع كل مع ضد الاخر لان الخلافين
قد يكونان متلازمين فيستحيل فيهما ذلك اذ اجتماع احد المتلازمين مع الشيء
يوجب اجتماع الاخر معه فيلزم اجتماع كل مع ضده وهو ممتنع وقد يكونان ضدين
لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل مع ضد الاخر يستلزم اجتماع الضدين
حجة القائلين بالاستلزام وجهان الاول ان حرمة النقيض جزء من مهية
الوجوب فاللفظ الدال على الوجوب يدل على حرمة النقيض بالتضمن واعتذر بعضهم عن
اخذ المدعى بالاستلزام واقتضاء الدليل التضمن بان الكل يستلزم الجزء وهو
كما ترى والجواب انهم ان ارادوا بالنقيض الذي هو جزء من ماهية الوجوب
الترك فليس من محل النزاع في شيء اذ لا خلاف في ان الدال على الوجوب دال على المنع
من الترك والا خرج الواجب عن كونه واجبا وان ارادوا احد الاضداد الوجودية
فليس بصحيح اذ مفهوم الوجوب ليس بزائد على رجحان الفعل مع المنع من الترك و
اين هو من ذلك وانت اذا احطت خبرا بما حكيناه في بيان محل النزاع علمت ان
هذا الجواب لا يتجه من نظر الجواب لكون الاحتجاج لاثبات كون الاقتضاء على سبيل لا
في مقابلة من ادعى انه عين النهي لا على اصل الاقتضاء وما ذكره في الجواب انما
يتم على التقدير الثاني فالتحقيق ان يردد في الجواب بين الاحتمالين فيتلقى بالقبول
على الاول مع حمل الاستلزام على التضمن ويرد بما ذكر في هذا الجواب على الثاني
الوجه الثاني ان امر الايجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه

لانه المقدور لا الترك وما هو ههنا الا الكف عنه او فعل ضده وكلاهما

ضد للفعل والذم بالجملة ان يستلزم النهي عنه اذ لا ذم بما لا نهي عنه لا

معناه فالجواب المنع من انه لا ذم الا على فعل بل يذم على انه لم يفعل سلمنا لكنا

نمنع تعلق الذم بفعل الضد بل نقول هو متعلق بالكف ولا نزاع لنا في النهي

عنه واعلم ان بعض اهل العصر حاول حمل القول بالاستلزام منحصرا في

المعنوي فقال التحقيق ان من قال بان الامر بالشئ يستلزم النهي عن ضده لا

يقول بانه لازم عقلي له بمعنى انه لا بد عند الامر من تعقله وتصوره بل المراد

باللزوم العقلي مقابل الشرعي بمعنى ان العقل يحكم بذلك اللزوم لا الشرع قال

والحاصل انه اذا امر الامر بفعل فبصدور ذلك الامر منه يلزم ان يحرم ضده

والقاضي بذلك هو العقل فالنهي عن الضد لازم لهذا المعنى وهذا النهي ليس خطابا

اصليا حتى يلزم تعقله بل انما هو خطاب تبعي كالامر بمقدمة الواجب اللازم من

الامر بالواجب اذ لا يلزم ان يتصوره الامر هذا كلامه وانت اذا تاملت كلام

القوم رايت ان هذا التوجيه انما يتمشى في قليل من العبارات التي اطلق فيه الاستلزام

واما الاكثرون فكلامهم صريح في ارادة اللزوم باعتبار الدلالة اللفظية فحمل

الكل بارادة المعنى الذي ذكره تعسف بحت بل فرية بينة واحتج المفصلون على

انتفاء الاقتضاء لفظا بما ذكرناه في برهان ما اخترناه وعلى ثبوته معنى بوجهين

احدهما ان فعل الواجب الذي هو المامور به لا يتم الا بترك ضده وما لا يتم الواجب

الا به

الا به فهو واجب فيجب ترك فعل الضد الخاص وهو معنى النهي عنه

وجوابه يعلم مما سبق انفا فانا نمنع وجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا بل

نخص ذلك بالسبب وقد تقدم والثاني ان فعل الضد الخاص مستلزم لترك

المامور به وهو محرم قطعا فيحرم الضد ايضا لان مستلزم المحرم محرم و

الجواب ان اردتم بالاستلزام الاقتضاء والعلية منعنا المقدمة الاولى و

ان اردتم به مجرد عدم الانفكاك في الوجود الخارجي على سبيل التجوز منعنا

الاخيرة وتنقيح المبحث ان الملزوم اذا كان علة للازم لم يبعد كون تحريم

اللازم مقتضيا لتحريم الملزوم لنحو ما ذكر في توجيه اقتضاء ايجاب المسبب

ايجاب السبب فان العقل يستبعد تحريم المعلول من دون تحريم العلة وكذا

اذا كانا معلولين لعلة واحدة فان انتفاء التحريم في احد المعلولين يستدعي

انتفائه في العلة فيختص المعلول الاخر الذي هو المحرم بالتحريم من دون علته

واما اذا انتفت العلية بينهما والاشتراك في العلة فلا وجه لاقتضاء

تحريم اللازم تحريم الملزوم اذ لا يبعد العقل تحريم احد امرين متلازمين

اتفاقا مع عدم تحريم الاخر وقصارى ما يتخيل ان تضاد الاحكام باسرها

يمنع من اجتماع حكمين منها في امرين متلازمين وبدفعه ان المستحيل

هو اجتماع الضدين في موضع واحد على ان ذلك لو اثر لثبت قول الكعبي

بانتفاء المباح لما هو مقرر من ان ترك الحرام لا بد وان يتحقق في ضمن فعل

من الافعال فلا ريب فى وجوب ذلك الترك فلا يجوز ان يكون الفعل المتحقق
فى ضمنه مباحا لانه لازم للترك ويمتنع اختلاف المتلازمين فى الحكم و
لشناعة هذا القول غير خفية وطم فى رده وجوه فى بعضها تكلف حيث ضاقهم
القول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا الظنهم ان الترك الواجب لا يتم
الا بفعل من الافعال فتكون واجبة تخييرا والتحقيق فى رده انه مع وجود
الصارف عن الحرام لا يحتاج الترك الى شىء من الافعال وانما هى من لوازم
الوجود حيث يقول بعدم بقاء الاكوان واحتياج الباقى الى المؤثر وان قلنا
بالبقاء والاستغناء جاز خلو المكلف من كل فعل فلا يكون هناك الا الترك واما
مع انتفاء الصارف ولتوقف الامتثال على فعل منها للعلم بانه لا يتحقق الترك
ولا يحصل الا مع فعله فمن يقول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا يلتزم
بالوجوب فى هذا الفرض ولا ضير فيه كما اشار اليه بعضهم ومن لا يقول به
هو فى سعة من هذا وغيره واذا تمهد هذا فاعلم انه ان كان المراد باستلزام
الضد الخاص لترك المامور به انه لا ينفك عنه وليس بينهما علية ولا
مشاركة فى علة فقد عرفت ان القول بتحريم الملزوم ح لتحريم اللازم لا وجه له
وان كان المراد انه علة فيه ومقتضى له فهو تم لما بين من ان العلة فى الترك
المذكور انما هى وجود الصارف عن فعل المامور به وعدم الداعى اليه
ذلك مستمر مع فعل الاضداد الخاصة فلا يتصور صدورها من جمع شرائط

التكليف

التكليف مع انتفاء الصارف الا على سبيل الالجاء والتكليف معه ساقط وهكذا
القول بتقدير ان يراد بالاستلزام اشتراكهما فى العلة فانه تم ايضا الظهور ان
الصارف الذى هو العلة فى الترك ليس علة لفعل الضد نعم هو مع ارادة الضد من
جملة ما يتوقف عليه فعل الضد فاذا كان واجبا كان مما لا يتم الواجب الا
به واذ قد اثبتنا سابقا عدم وجوب غير السبب من مقدمة الواجب فلا
حكم فيهما بواسطة ما هما مقدمة له لكن الصارف باعتبار اقتضائه ترك
المامور به يكون منهيا عنه كما قد عرفت فاذا اتى به المكلف عوقب عليه
من تلك الجهة وذلك لا ينافى التوصل به الى الواجب فيحصل ويصح الاتيان
بالواجب الذى هو احد الاضداد الخاصة ويكون النهى متعلقا بتلك
المقدمة ومعلولها الا بالضد المصاحب للمعلول وحيث رجع ما حصل البحث
هنا الى البناء على وجوب ما لا يتم الواجب الا به وعدمه فلو رام الخصم التعلق
بما نبهناه عليه بعد تقريبه بنوع من التوجيه كان يقول لو لم يكن الضد
منهيا عنه لصح فعله وان كان واجبا موسعا لكنه لا يصح فى الواجب الموسع
لان فعل الضد يتوقف على وجود الصارف عن الفعل المامور به وهو محرم
قطعا فلو صح مع ذلك فعل الواجب الموسع لكان هذا الصارف واجبا
باعتبار كونه مما لا يتم الواجب الا به فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم فى امر واحد
شخصى ولا ريب فى بطلانه لدفعناه بان صحة البناء على وجوب ما لا يتم الواجب

الابه يقتضى تامية الوجه الاول من الحجة فلا يحتاج الى هذا الوجه الطويل على ان الذى
يقتضيه التدبر فى وجوب ما لا يتم الواجب الا به مكم على القول به اي ملبس على
حد غيره من الواجبات والا لكان اللازم فى نحو ما اذا وجب الحج على النائى
وقطع المسافة ولبعضها على وجه منهى عنه ان لا يحصل الامتثال ح فيجب عليه
اعادة السعى بوجه سائغ لعدم صلاحية الفعل المنهى عنه للامتثال كما
سيأتى بيانه وهم لا يقولون بوجوب الاعادة قطعا فعلم ان الوجوب فيما
انما هو للتوصل بها الى الواجب لا ريب انه بعد الاتيان بالفعل المنهى عنه
يحصل التوصل فيسقط الوجوب لانتفاء غايته اذا عرفت ذلك فنقول
الواجب الموسع كالصلوة مثلا يتوقف حصوله بحيث يتحقق به الامتثال
على ارادته وكراهة ضده فاذا قلنا بوجوب ما يتوقف عليه الواجب كانت
تلك الارادة وهاتيك الكراهة واجبتين فلا يجوز تعلق الكراهة بالضد
الواجب لان كراهته محرمة فيجتمع ح الوجوب والتحريم فى شى واحد شخصى
وهو باطل كما سيجيء لكن قد عرفت ان الوجوب فى مثله انما هو للتوصل الى ما
لا يتم الا به فاذا فرض ان المكلف عصى وكره ضدا واجبا حصل له التوصل الى
المطلوب فيسقط ذلك الوجوب لفوات الغرض منه كما علم من مثال الحج ومن هنا
يتجه ان يقال بعدم اقتضاء الامر للنهى عن الضد الخاص وان قلنا بوجوب ما
لا يتم الواجب الا به اذ كون وجوبه للتوصل يقتضى اختصاصه بحال امكانه

ولا ريب انه مع وجود الصارف وعدم الداعى مستمران مع الاضداد الخاصة
وايضا فحجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها انما تنهض دليلا
على الوجوب فى حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقف عليها كما لا يخفى
على من اعطاها حق النظر وح فاللازم عدم وجوب ترك الضد الخاص فى حال
عدم ارادة الفعل المتوقف عليه من حيث كونه مقدمة له فلا يتم الاستناد
فى الحكم بالاقتضاء اليه وعليك بامعان النظر فى هذه المباحث فانى لا اعلم
احدا حام حولها **اصل** المشهور بين اصحابنا ان الامر بالشيئين او الاشياء
على وجه التخيير يقتضى ايجاب الجميع لكن تخييرا بمعنى انه لا يجب الجميع ولا
ولا يجوز الاخلال بالجميع وايها فعل كان واجبا بالاصالة وهو اختيار
جمهور المعتزلة وقالت الاشاعرة الواجب واحد لا بعينه ويتعين بفعل
المكلف وقال العلامة ونعم ما قال الظاهر انه لا خلاف بين القولين
فى المعنى لان المراد بوجوب الكل على البدل انه لا يجوز للمكلف الاخلال بها
اجمع ولا يلزمه الجمع بينها وله الخيار فى تعيين ايها شاء والقائلون
بوجوب واحد لا بعينه عنوا به هذا فلا خلاف معنوى بينهم نعم هنا مذهب
تبرئ كل واحد من المعتزلة والاشاعرة منه ونسبه كل منهم الى صاحبه
واتفقا على فساده وهو ان الواجب واحد معين عند الله تعالى ثم انه ان
الكلام فى البحث عن هذا القول وحيث كان تجدد المنا...

فی اطالة القول فی توجیهه ورده ولقد احسن المحقق حیث قال بعد نقل الخلاف
فی هذه المسئلة ولیت المسئلة کثیرة الفائدة اصل الامر بالفعل فی وقت یفضل
عنه جائز عقلا واقع علی الاصح ویعبر عنه بالواجب الموسع کصلوة الظهر مثلا
وبه قال اکثر الاصحاب کالمرتضی والشیخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققین من
العامة وانکر ذلک قوم لظنهم انه یؤدی الی جواز ترک الواجب ثم انهم افترقوا
علی ثلثة مذاهب احدها ان الوجوب فیما ورد من الاوامر التی ظاهرها ذلک
مختص باول الوقت وهو الظاهر من کلام المفید علی ما ذکره العلامة وثانیها انه
مختص باخر الوقت ولکن لو فعل فی اوله کان جاریا مجری تقدیم الزکوة فیکون
نفلا یسقط به الفرض وثالثها انه مختص باخر الوقت واذا فعل فی الاول وقع
مراعی فان بقی المکلف علی صفة التکلیف تبین ان ما اتی به کان واجبا وان
خرج عن صفة المکلفین کان نفلا وهذان القولان لم یذهب الیهما احد من اصحابنا
واما هنا البعض العامة والحق تساوی جمیع اجزاء الوقت فی الوجوب بمعنی ان
للمکلف الاتیان به فی اول الوقت ووسطه واخره وفی ای جزء اتفق
ایقاعه کان واجبا بالاصالة من غیر فرق بین بقائه علی صفة التکلیف و
عدمه ففی الحقیقة یکون راجعا الی الواجب المخیر وهل یجب البدل وهو
العزم علی اداء الفعل فی ثانی الحال اذا اخره عن اول الوقت ووسطه قال السید
المرتضی نعم واختاره الشیخ علی ما حکاه المحقق عنه وتبعهما السید ابو المکارم

ابن زهرة

ابن زهرة والقاضی سعد الدین ابن البراج وجماعة من المعتزلة والاکثرون علی
عدم الوجوب ومنهم المحقق والعلامة وهو الاقرب فیحصل مما اخترناه فی المقام
دعویان لنا علی الاولی منهما ان الوجوب مستفاد من الامر وهو مقید بجمیع
الوقت لان الکلام فیما هو کذلک ولیس المراد تطبیق اجزاء الفعل علی اجزاء
الوقت بان یکون الجزء الاول من الفعل منطبقا علی الجزء الاول من الوقت
والاخیر علی الاخیر فان ذلک باطل اجماعا ولا تکراره فی اجزائه بان یاتی بالفعل
فی کل جزء یسعه من اجزاء الوقت ولیس فی الامر تعرض لتخصیصه باول
الوقت واخره ولا بجزء من اجزاء معینة قطعا بل ظاهره ینفی التخصیص
دلالته علی تساوی نسبة الفعل الی اجزاء الوقت فیکون القول بالتخصیص بالاول
او الاخر تحکما باطلا وتعین القول بوجوبه علی التخییر فی اجزاء الوقت ففی ای
جزء اداه فقد اداه فی وقته وایضا لو کان الوجوب مختصا بجزء معین فان
کان اخر الوقت کان المصلی للظهر مثلا فی غیره مقدما لصلوته علی الوقت
فلا یصح کما لو صلاها قبل وقت الزوال وان کان اوله کان المصلی فی غیره
قاضیا فیکون بتاخیره له عن وقته عاصیا کما لو اخر الی وقت العصر وهما
خلاف الاجماع ولنا علی الثانیة ان الامر ورد بالفعل ولیس فیه تعرض للتخییر
بینه وبین العزم بل ظاهره ینفی التخییر ضرورة کونه دالا علی وجوب الفعل
بعینه ولم یقم علی وجوب العزم دلیل غیره فیکون القول به ایضا تحکما کتخصیص

الوجوب بجزء معين واحتج الموجب العزم بانه لو جاز ترك الفعل في اول الوقت او وسطه من غير بدل لم ينفصل عن المندوب فلا بد من ايجاب البدل ليحصل التميز بينهما وحيث يجب فليس هو غير العزم للاجماع على عدم بدلية غيره وبانه ثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما اجزء ولو اخل بهما عصى وهذا معنى وجوب احدهما فيثبت الجواب عن الاول ان الانفصال عن المندوب ظاهر مما مر فان اجزاء الوقت في الواجب الموسع باعتبار تعلق الامر بكل واحد منها على سبيل التخيير يجري مجرى الواجب المخير ففي اي جزء اتفق ايقاع الفعل فهو قائم مقام ايقاعه في الاجزاء البواقي فكما ان حصول الامتثال في المخير بفعل واحدة من الخصال لا يخرج ما عداها عن وصف الوجوب التخييري كذلك ايقاع الفعل في الجزء الاوسط والاخير من الوقت في الموسع لا يخرج ايقاعه في الاول منه مثلا عن وصف الوجوب الموسع وذلك ظاهر بخلاف المندوب فانه لا يقوم مقامه حيث يترك شيء وهذا كاف في الانفصال وعن الثاني انا نقطع ان الفاعل للصلوة مثلا ممتثل باعتبار كونها صلوة بخصوصها لا لكونها احد الامرين الواجبين تخييرا اعني الفعل والعزم فلو كان ثم تخيير بينهما لكان الامتثال بها من حيث انها احدهما على ما هو مقرر في الواجب التخييري وايضا فالاثم الحاصل على الاخلال بالعزم على تقدير

تسليمه

تسليمه ليس لكون المكلف مخيرا بينه وبين الصلوة حتى يكونا كخصال الكفارة بل لان العزم على فعل كل واجب اجمالا حيث يكون الالتفات اليه بطريق الاجمال وتفصيلا عند كونه متذكرا له بخصوصه حكم من احكام الايمان يثبت مع ثبوت الايمان سواء دخل وقت الواجب ولم يدخل فهو واجب مستمر عند الالتفات الى الواجبات اجمالا او تفصيلا فليس وجوبه على سبيل التخيير بينه وبين الصلوة واعلم ان بعض الاصحاب توقف في وجوب العزم على الوجه الذي ذكروه وجوه وان كان الحكم به متكررا في كلامهم وربما استدل له بتحريم العزم على ترك الواجب لكونه عزما على الحرام فيجب العزم على الفعل لعدم انفكاك المكلف من هذين العزمين حيث لا يكون غافلا ومع الغفلة لا يكون مكلفا وهو كما ترى حجة من خص الوجوب باول الوقت ان الفضيلة في الوقت ممتنعة لادائها الى جواز ترك الواجب فيخرج عن كونه واجبا وح فاللازم صرف الامر الى جزء معين من الوقت فاما الاول او الاخير لانتفاء القول بالواسطة ولو كان هو الاخير لما خرج عن العهدة باداته في الاول وهو باطل اجماعا فتعين ان يكون هو الاول والجواب عن امتناع الفضيلة في الوقت فقد اتضح مما حققناه انفا فلا نطيل باعادته واما عن تخصيص الوجوب بالاول فبانه لو تم لما جاز تاخيره عنه وهو باطل ايضا كما تقدمت الاشارة اليه واحتج من علق الوجوب باخر الوقت

بانه لو كان واجبا في الاول لعصى بتاخيره لانه ترك للواجب وهو الفعل في
الاول لكن التالي باطل بالاجماع فكذا المقدم وجوابه منع الملازمة والسند ظاهر
مما تقدم فان اللزوم المدعى انما يتم ان لو كان الفعل في الاول واجبا على التعيين
وليس كذلك بل وجوبه على سبيل التخيير وذلك ان الشارع اوجب عليه ايقاع
الفعل في ذلك الوقت ومنعه من اخلائه عنه وسوغ له الاتيان به في
اي جزء شاء منه فان اختار المكلف ايقاعه في اوله او وسطه او اخره
فقد فعل الواجب فكما ان جميع الخصال في الواجب المخير يتصف بالوجوب على معنى
انه لا يجوز الاخلال بالجميع ولا يجب الاتيان بالجميع بل للمكلف اختيار ما شاء
منها فكذا هنا لا يجب عليه ايقاع الفعل في الجميع ولا يجوز له اخلاء الجميع
عنه والتعيين مفوض اليه ما دام الوقت متسعا فاذا تضيق تعين عليه
الفعل وينبغي ان يعلم ان بين التخييرين في الموضعين فرقا من حيث ان متعلقه في
الخصال الجزئيات المتخالفة الحقائق وفيما نحن فيه الجزئيات المتفقة الحقيقة فان
الصلوة المؤداة مثلا في جزء من اجزاء الوقت مثل المؤداة في كل جزء من
الاجزاء الباقية والمكلف مخير بين هذه الاشخاص المتخالفة بتشخصاتها
المتماثلة بالحقيقة وقيل بالفرق ان التخيير هناك بين جزئيات الفعل وهنا
في اجزاء الوقت والامر سهل اصل الحق ان تعليق الامر بل مطلق الحكم على
شرط يدل على انتفائه عند انتفاء الشرط وهو مختار اكثر المحققين ومنهم

الفاضلان

الفاضلان وذهب السيد المرتضى الى انه لا يدل الا بدليل منفصل وتبعه ابن
زهرة وهو قول جماعة من العامة لنا ان قول القائل اعط زيدا درهما ان
اكرمك يجري في العرف مجرى قولنا الشرط في اعطائه اكرامك والمتبادر
من هذا انتفاء الاعطاء عند انتفاء الاكرام قطعا بحيث لا يكاد ينكر
عند مراجعة الوجدان فيكون الاول ايضا هكذا واذا ثبت الدلالة
على هذا المعنى عرفا ضممنا الى ذلك مقدمة اخرى سبق البيان عليها
وهي اصالة عدم النقل فيكون كذلك لغة احتج السيد بان تاثير الشرط هو
تعلق الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه وينوب منابه شرط اخر يجري
مجراه ولا يخرج من ان يكون شرطا الا ترى ان قوله تعالى واستشهدوا
شهيدين من رجالكم يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى ينضم اليه
اخر فانضمام الثاني الى الاول شرط في القبول ثم نعلم ان ضم امرأتين
الى الشاهد الاول يقوم مقام الثاني ثم نعلم بدليل ان ضم اليمين الى
الواحد يقوم مقامه ايضا فنيابة بعض الشروط عن بعض اكثر من ان
تحصى واحتج موافقوه مع ذلك بانه لو كان انتفاء الشرط مقتضيا لا
نتفاء ما علق عليه لكان قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان
اردن تحصنا دالا على عدم تحريم الاكراه حيث لا يردن التحصن وليس
كذلك بل هو حرام مطلقا والجواب عن الاول انه اذا علم وجود ما يقوم مقامه

كما في المثال الذي ذكره لم يكن ذلك الشرط وحده شرطا بل الشرط احدهما
فيتوقف انتفاء المشروط على انتفائهما معا لان مفهوم احدهما لا ينعدم الا
بعدمهما وان لم يعلم له بدل كما هو مفروض البحث كان الحكم مختصا به ولزم
من عدمه عدم المشروط للدليل الذي ذكرناه وعن الثاني بوجوه احدها
ان ظاهر الاية يقتضي عدم تحريم الاكراه اذا لم يردن التحصن لكن لا يلزم
من عدم الحرمة ثبوت الاباحة اذ انتفاء الحرمة قد يكون بطريان الحل وقد
يكون لامتناع وجود متعلقها عقلا لان السالبة تصدق بانتفاء المحمول
تارة وبعدم الموضوع اخرى والموضوع هنا منتف لانهن اذا لم يردن
التحصن فقد اردن البغاء ومع ارادتهن البغاء يمتنع اكراههن عليه لان الاكراه
هو حمل الغير على ما يكرهه فحيث لا يكون كارها يمتنع تحقق الاكراه فلا
يتعلق به الحرمة وثانيها ان التعليق بالشرط انما يقتضي انتفاء الحكم عند انتفائه
اذا لم يظهر للشرط فائدة اخرى ويجوز ان يكون فائدته في الاية المبالغة في
النهي عن الاكراه يعني انهن اذا اردن العفة فالمولى احق بارادتها وان الاية
نزلت فيمن يردن التحصن ويكرههن المولى على الزنا وثالثها انا سلمنا
ان الاية تدل على انتفاء حرمة الاكراه بحسب الظاهر نظرا الى الشرط لكن الاجماع
القاطع عارضه ولا ريب ان الظاهر يدفع بالقاطع اصل واختلفوا
في اقتضاء التعليق على الصفة نفي الحكم عند انتفائها فاثبته قوم وهو الظاهر

من كلام الشيخ وجنح اليه الشهيد في الذكرى ونفاه السيد والمحقق والعلامة
وكثير من الناس وهو الاقرب لنا انه لو دل لكانت باحدى الثلث وهي باسرها
منتفية اما الملازمة فبينة واما انتفاء اللازم فظاهر بالنسبة الى المطابقة
والتضمن اذ نفي الحكم من غير محل الوصف ليس عين اثباته فيه ولا جزئه
ولانه لو كان كذلك لكانت الدلالة بالمنطوق لا بالمفهوم والخصم معترف
بفساده واما بالنسبة الى الالتزام فلانه لا ملازمة في الذهن ولا في
العرف بين ثبوت الحكم عند صفة كوجوب الزكوة في السائمة مثلا وانتفائه
عند اخرى كعدم وجوبها في المعلوفة احتجوا بانه لو ثبت الحكم مع انتفاء
الصفة لعرى تعليقه عليها عن الفائدة وجرى مجرى قولك الانسان
الابيض لا يعلم الغيوب والاسود اذا نام لا يبصر والجواب المنع من الملازمة
فان الفائدة غير منحصرة فيما ذكرتموه بل هي كثيرة منها شدة الاهتمام
ببيان حكم محل الوصف اما لاحتياج السامع الى بيانه كان يكون مالكا
للسائمة مثلا دون غيرها او لدفع توهم عدم تناول الحكم له كما في قوله تعالى
ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فانه لولا التصريح بالخشية لامكن ان
يتوهم جواز القتل معها فدل بذكرها على ثبوت التحريم عندها ايضا و
منها ان يكون المصلحة مقتضيا لاعلامه حكم الصفة بالنص وما عداها

بالبحث والفحص ومنها وقوع السؤال عن محل الوصف دون غيره فيجاب على
طبقه او تقدم بيان حكم الغير لنحو هذا من قبل واعترض عليه بان الخصم
انما يقول باقتضا التخصيص بالوصف نفي الحكم عن غير محله اذا لم يظهر
للتخصيص فائدة سواه فحيث يتحقق ما ذكرتموه من الفوائد لا يبقى من
محل النزاع في شئ وجوابه ان المدعى عدم وجدان صورة لا يحتمل فائدة
من تلك الفوائد وذلك كاف في الاستغناء عن اقتضا النفي الذي صير
اليه صونا لكلام البلغاء عن التخصيص لا لفائدة اذ مع احتمال فائدة
منها يحصل الصون ويتادى ما لا بد في الحكمة منه فيحتاج اثبات ما سواه
الى دليل واما تمثيلهم في الحجة بالابيض والاسود فلا نسلم ان المقصود
ستجانه هو عدم انتفاء الحكم فيه عند عدمه وانما هو كونه بيانا
للواضحات اصلا والاصح ان التقييد بالغاية يدل على مخالفة ما بعدها
لما قبلها وفاقا لاكثر المحققين وخالف في ذلك السيد فقال تعليق الحكم
بغاية انما يدل على ثبوته الى تلك الغاية وما بعدها يعلم انتفائه واثباته
بدليل اخر ووافقه على هذا بعض العامة لنا ان قول القائل صوموا
الى الليل معناه اخر وجوب الصوم مجيئ الليل فلو فرض ثبوت الوجوب بعد
مجيئه لم يكن الليل اخرا وهو خلاف المنطوق احتج السيد بنحو ما سبق في
الاحتجاج على نفي دلالة التخصيص بالوصف حتى انه قال من فرق بين تعليق

الحكم

الحكم بصفة وتعليقه بغاية ليس معه الا الدعوى وهو كالمناقض للتفرقة
بين امرين لا فرق بينهما فان قيل فاي معنى لقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل
اذا كان ما بعد الليل يجوز ان يكون فيه صوم قلنا واي معنا لقوله في سائمة الغنم
الزكوة والمعلوفة مثلها فان قيل لا يمتنع ان يكون المصلحة في ان يعلم ثبوت
الزكوة في السائمة بهذا النص ويعلم ثبوتها في المعلوفة بدليل آخر قلنا لا يمتنع
فيما علق بغاية حرفا بحرف والجواب المنع في مساواته للتعليق بالصفة فان اللزوم
هنا ظاهر اذ لا ينفك تصور الصوم المقيد بكون آخره الى الليل مثلا عن عدمه في الليل
بخلاف اللزوم هناك كما علمت ومبالغة السيد رح في التسوية بينهما لا وجه
لها بل التحقيق ما ذكره بعض الافاضل من انه اقوى دلالة من التعليق بالشرط ولهذا
قال بدلالته كل من قال بدلالة الشرط وبعض من لم يقل بها قال اكثر
مخالفينا من متاخريهم فاجازه وان علم الآمر انتفاء شرط وقوع المامور ايضا مع نقل كثير منهم الا
تفاق على منعه وشرط اصحابنا في جوازه مع انتفاء الشرط كون الآمر جاهلا
بالانتفاء كان يامر السيد عبده بالفعل في غد مثلا ويتفق موته قبله فان الامر هنا
جائز باعتبار عدم العلم بانتفاء الشرط فيكون مشروطا ببقاء العبد الى الوقت
المعين واما مع علم الآمر كامر الله تعالى زيدا بصوم غد وهو يعلم موته فيه فليس
بجائز وهو الحق لاكن لا يعجبني الترجمة عن المبحث بما ترى وان تكثر ايرادها
في كتب القوم وسيظهر لك سر ما قلته وانما لم اعدل عنها ابتداء قصدا الى

لو علمنا ان زيدا لا يتمكن من الفعل في وقت مخصوص قبح منا ان نامره بذلك لا محالة
وانما حسن دخول الشرط فيمن نامره مع فقد علمنا بصفته في المستقبل الا ترى انه لا يحسن
الشرط فيما يصح فيه العلم ولنا طريق اليه نحو حسن الفعل لانه مما يصح ان نعلمه وكون المامور
متمكنا لا يصح ان يعلم عقلا وان نقل الخبر فلا بد من الشرط ولا بد من ان يكون احدنا
في امره يحصل في حكم الظان لتمكن من يامره بالفعل مستقبلا ويكون الظن في ذا
قائما مقام العلم اذا تعذر العلم فاما مع حصوله فلا يقوم مقامه واذا كان القديم تعالى
عالما بتمكن من يتمكن وجب ان يوجه الامر نحوه دون من يعلم الله انه لا يتمكن فان رسول
حاله كحالنا اذا اعلمنا الله تعالى من حال من نامره فعند ذلك نامر بلا شرط قلت هذه
الجملة التي افاده السيد نفسه كافية في تحرير المقام ناطقة باثبات المذهب المختار
فلا فرق وان نقلنا ابطولها واكتفينا بها عن اعادة الاحتجاج على ما مر اليه احتج
المجوزون بوجوه الاول لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد
واللازم باطل بالضرورة من الدين بيان الملازمة ان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه
واقلها ارادة المكلف له فلا تكليف به فلا معصية الثاني لو لم يصح لم يعلم احد انه
مكلف واللازم باطل اما الملازمة فلانه مع الفعل وبعده ينقطع التكليف وقبله لا يعلم
لجواز ان لا يوجد شرط من شروطه فلا يكون مكلفا لا يقال قد يحصل له العلم
قبل الفعل اذا كان الوقت متسعا وجمعه الشرائط عند دخول الوقت وذلك
كاف في تحقق التكليف لانا نقول نحن نفرض الوقت المتسع زمانا زمانا ونردد في كل
جزء فانه مع الفعل ينقطع وبدونه يجوز ان لا يبقى بصفة التكليف في الجزء الآخر فلا يعلم
حصول الشرط الذي هو بقاؤه بالصفة فيه فلا يعلم التكليف واما بطلان اللازم
فبالضرورة الثالث لو لم يصح لم يعلم ابراهيم وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه
عند وقته وهو عدم نسخ وقد علمه والا لم يقدم على ذبح ولده ولم يحتج الى
الفداء الرابع كما ان الامر يحسن لمصالح تنشا من المامور به كذلك

يحسن

يحسن لمصالح تنشا من نفس الامر وموضع النزاع من هذا القبيل فان المكلف من حيث
عدم علمه بامتناع فعل المامور به ربما يوطن نفسه على الامتثال فيحصل له بذلك
لطف في الآخرة وفي الدنيا الانزجار من القبيح الا ترى ان السيد قد يستصلح بعض
عبيده باوامر يعزم عليه مع عزمه نسخها امتحانا له والانسان قد يقول لغيره
كلتك في بيع عبدي مثلا مع علمه بانه سيعزله اذا كان غرضه استمالة الوكيل
وامتحانه في امر العبيد والجواب عن الاول ظاهر مما حققه السيد رحمه الله
اذ ليس نزاعنا في مطلق شرط الوقوع وانما هو في الشرط الذي يتوقف عليه تمكن
المكلف شرعا وقدرته على امتثال الامر وليست الارادة منه نطق والملازمة
انما يتم بتقدير كونها منه وح فتوجه المنع عليها جلي وعن الثاني المنع
من بطلان اللازم وادعاء الضرورة فيه مكابرة وبهتان وقد ذكر السيد
رضي الله عنه في تتمة ينقح المقام ما يتضح به سند هذا المنع ولهذا الى
انه لا يعلم بانه مامور بالفعل الا بعد تقضي الوقت وخروجه فيعلم
انه كان مامورا به وليس يجب اذا لم يعلم قطعا انه مامور ان يسقط
عنه وجوب التحرز لانه اذا جاء وقت الفعل وهو صحيح سليم وهذه
امارة يغلب معها الظن ببقاءه فوجب ان يتحرز من ترك الفعل او
التقصير فيه ولا يتحرز من ذلك الا بالشروع في الفعل والابتداء به ولذلك
مثال في العقل وهو ان المشاهد للسبع من بعد مع تجويز تحرم السبع
قبل ان يصل اليه يلزمه التحرز منه لما ذكرناه ولا يجب اذا لزمه التحرز
ان يكون عالما ببقاء السبع وتمكنه من الاضرار به وهذا كلام جيد
ما عليه في توجيه المنع من مزيد وبه يظهر الجواب عن استدلال
بعضهم على حصول العلم بالتكليف قبل الفعل بانعقاد الاجماع على
وجوب الشروع فيه بنية الفرض اذ يكفي في وجوب نية الفرض

عليه الظنّ بالبقاء والتمكّن لا سبيل الى القطع فلا دلالة له على حصول العلم
عن الكتاب قلت بالمنع من تكليف ابراهيم ع بالذبح الذى هو فرى الاوداج
بل كلف بمقدماته كالاضجاع وتناول المدية وما يجرى مجرى ذلك والد
ليل على ذلك قوله تعالى وناديناه ان يا ابراهيم قد صدّقت الرؤيا
فاما جزعه ع فلاشفاقه من ان يؤمر بعد مقدمات الذبح به نفسه لج
يان العادة بذلك واما الفداء فيجوز ان يكون عما ظنّ انه سيؤمر به من
الذبح او ان مقدمات الذبح زيادة على ما فعله لم يكن قد امر بها اذ لا يجب
فى الفدية ان يكون من جنس المفدى وعن الرابع انه لو سلم لم يكن الطلب
هناك للفعل لما قد علم من امتناعه بل للعزم على الفعل والانقياد اليه
والامتثال وليس النزاع فيه بل فى نفس الفعل واما ما ذكر من المثال
فانما يحسن لمكان التوصل الى تحصيل العلم بحال العبد والوكيل وذلك
ممتنع فى حقه تعالى اصل الاقرب عندى ان نسخ مدلول الامر وهو الوجوب
لا يبقى معه الدلالة على الجواز بل يرجع الى الحكم الذى كان قبل الامر
وبه قال العلامة فى النهاية وبعض المحققين من العامة وقال الاكثر
بالبقاء وهو مختاره فى التهذيب لنا ان الامر انما يدل على الجواز با
لمعنى الاعم اعنى الاذن فى الفعل فقط وهو قدر مشترك بين الوجوب
والندب والاباحة والكراهة ولا يتقوم الا بما فيها من القيود
ولا يدخل بدون ضم شئ منها اليه فى الوجود فادعاء بقائه فى
نفسه بعد نسخ الوجوب غير معقول والقول بانضمام الا
ذن فى الترك اليه باعتبار لزومه لرفع المنع الذى اقتضاه
موقوف على كون النسخ متعلقا بالمنع من الترك الذى هو جزء
مفهوم الوجوب دون المجموع وذلك غير معلوم اذ النزاع فى النسخ

الواقع

الواقع بلفظ نسخت الوجوب ونحوه وهو كما يحتمل التعلق بالجزء الذى هو المنع
من الترك لكون رفعه كافيا فى رفع المفهوم الكلى كذلك يحتمل التعلق بالمجموع
بالجزء الاخر الذى هو رفع الحرج عن الفعل كما ذكره البعض وان كان
قليل الجدوى لكونه فى الحقيقة راجعا الى التعلق بالمجموع احتجوا بان
المقتضى للجواز موجود والمانع منه مفقود فوجب القول بتحققه
اما الاول فلان الجواز جزء من الوجوب والمقتضى للمركب مقتض
لاجزائه واما الثانى فلان الموانع كلها منتفية بحكم الاصل والفرض
سوى نسخ الوجوب وهو لا يصلح للمانعية لان الوجوب ماهية مركبة
والمركب يكفى فى رفعه رفع احد اجزائه فيكفى فى رفع الوجوب رفع المنع
من الترك الذى هو جزؤه وح فلا يدل نسخه على ارتفاع الجواز فان
قيل لا نم عدم مانعية نسخ الوجوب لثبوت الجواز لان الفصل علة
لوجود الحصة التى معه من الجنس كما نص عليه جمع من المحققين فا
لجواز الذى هو جنس الواجب وغيره لا بد لوجوده فى الواجب
من علة هى الفصل له وذلك هو المنع من الترك فزواله مقتض
لزوال الجواز لان المعلول يزول بزوال علته فثبت مانعية النسخ
لبقاء الجواز قلنا هذا مردود من وجهين احدهما ان الخلاف
واقع فى كون الفصل علة للجنس فقد انكره بعضهم وقال انهما
معلولان لعلة واحدة وتحقيق ذلك يطلب من مواضعه وثانيهما
انا وان سلمنا كونه علة له فلا نم ان ارتفاعه مطلقا يقتضى ارتفاع الجنس
بل انما يرتفع بارتفاعه اذا لم يخلفه فصل آخر وذلك لان الجنس انما يفتقر الى فصل
ما ومن البين ان ارتفاع المنع من الترك مقتض لثبوت الاذن فيه وهو فصل آخر
للجنس الذى هو الجواز والحاصل ان للجواز قيدين احدهما المنع من الترك والآخر

الاذن فيه فاذا زال الاول خلفه الثاني ومن ههنا ظهر انه ليس المدعى ثبوت
الجواز بمجرد الامر بل به وبالناسخ فجنسه بالاول وفصله بالثاني ولا ينافي هذا
اطلاق القول بانه اذا نسخ الوجوب بقي الجواز حيث ان ظاهره استقلال
الامر به فان ذلك توسع في العبارة واكثرهم مصرحون بما قلنا فان قيل لما كان
رفع المركب يحصل تارة برفع جميع اجزائه واخرى برفع بعضها لم يعلم بقاء الجواز
بعد رفع الوجوب لتساوي احتمالي رفع البعض الذي يتحقق معه البقاء و
رفع الجميع الذي معه يزول قلنا الظاهر يقتضي البقاء لتحقق مقتضيه اولا والا
صل استمراره فلا يدفع بالاحتمال توضيح ذلك ان النسخ انما توجه
الى الوجوب والمقتضي للجواز هو الامر فيستصحب الى ان ثبت ما ينافيه وحيث
ان رفع الوجوب يتحقق برفع احد جزئيه لم يبق لنا سبيل الى القطع بثبوت المنافي
فيستمر الجواز ظاهرا هذا معنى ظهور بقائه والجواب المنع من وجود المقتضي
المقتضي فان الجواز الذي هو جزء من ماهية الوجوب وقدر مشترك بينهما
وبين الاحكام الثلثة الاخر لا تحقق له بدون انضمام احد قيودها اليه
قطعا وان لم يثبت علية الفصل للجنس لان انحصار الاحكام في الخمسة يقتضي
في الضد تاب دح فالشك في وجود القيد يوجب الشك في وجود المقتضي
وقد علمت ان نسخ الوجوب كما يحتمل التعلق بالقيد فقط اعني المنع من الترك
فيقتضي ثبوت نقيضه الذي هو قيد اخر كذلك يحتمل التعلق بالمجموع فلا يبقى
قيد ولا مقيد فانضمام القيد مشكوك فيه ولا يتحقق معه وجود المقتضي
ولو تشبث الخصم في ترجيح الاحتمال الاول باصالة عدم تعلق النسخ بالجميع لكان
معارضا باصالة عدم وجود القيد فيتساقطان وبهذا يظهر فساد قولهم في
الحجة ان الظاهر يقتضي البقاء لتحقق مقتضيه والاصل استمراره فان انضمام القيد
مما يتوقف عليه وجود المقتضي ولم يثبت اذا تقرر ذلك فاعلم ان دليل الخصم

لو تم لكان دالا على بقاء الاستحباب لا الجواز فقط كما هو المشهور على السنتهم
يريدون بها الاباحة ولا اللازم منها ومن الاستحباب كما يوجد في كلام جما
عة فلا منهما ومن المكروه كما ذهب اليه بعض حتى انهم لم ينقلوا
القول ببقاء الاستحباب بخصوصه الا عن شاذ بل يتمارد ذلك بعضهم
نافيا للقائل به مع ان دليلهم على البقاء كما رأيت ينادي بان الباقي هو
الاستحباب وتوضيحه ان الوجوب لما كان مركبا من الاذن في الفعل
وكونه راجحا ممنوعا من تركه وكان رفع المنع من الترك كافيا في رفع
حقيقة الوجوب لاجرم كان الباقي من مفهومه هو الاذن في الفعل
مع رجحانه فاذا انضم اليه الاذن في الترك على ما اقتضاه الناسخ تكملت
قيود الندب وكان هو الباقي البحث الثاني في النواهي اصل
اختلف الناس في مدلول صيغة النهي حقيقة على نحو اختلافهم في الامر
والحق انها حقيقة في التحريم مجاز في غيره لانه المتبادر منها في العرف العام عند
الاطلاق ولهذا يذم العبد على فعل ما نهاه المولى عنه بقوله لا تفعله والاصل
عدم النقل ولقوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا اوجب سبحانه الانتهاء
عما نهى الرسول عنه لما ثبت من ان الامر حقيقة في الوجوب وما
وجب الانتهاء عنه حرم فعله وما يقال من ان هذا مختص
بما نهى الرسول وموضع النزاع هو الاعم فيمكن الجواب عنه با
ن تحريم ما نهى عنه الرسول يدل بالفحوى على تحريم ما نهى
الله عنه مع ما في احتمال الفصل من البعد هذا واستعمال النهي في
الكراهة شايع في اخبارنا المروية عن الائمة ع على نحو ما قلنا في
الامر اصل واختلفوا في المطلوب بالنهي ما هو فذهب الاكثرون
الى انه هو الكف عن الفعل المنهي عنه ومنهم العلامة ره في تهذيبه

ع ٣٠

وقال في النهاية المطلوب بالنهي نفس ان لا يفعل وحكى انه قول جماعة كثيرة وهذا
هو الاقوى لنا ان تارك المنهي عنه كالزنا مثلا يعد في العرف ممتثلا ويمدحه
العقلاء على انه لم يفعل من دون نظر الى تحقق الكف منه بل لا يكاد يخطر الكف ببال
اكثرهم وذلك دليل على ان متعلق التكليف ليس هو الكف والا لم يصدق
الامتثال ولا يحسن المدح على مجرد الترك احتجوا بان النهي تكليف ولا تكليف
الا بمقدور للمكلف ونفي الفعل يمتنع ان يكون مقدورا لكونه عدما
اصليا والعدم الاصلي سابق على القدرة وحاصل قبلها تحصيل الحاصل
محال والجواب المنع من انه غير مقدور لان نسبة القدرة الى طرفي
الوجود والعدم متساوية فلو لم يكن نفي الفعل مقدورا لم يكن ايجاده مقدورا
اذ تاثير القدرة في الوجود فقط وجوب لا قدرة فان قيل لا بد للقدرة من اثر
عقلا والعدم لا يصلح اثرا لانه نفي محض وايضا فالاثر لا بد ان يستند الى المؤثر
ويتجدد به والعدم سابق مستمر فلا يصلح اثرا للقدرة المتاخرة قلنا العدم انما
يجعل اثرا للقدرة باعتبار استمراره وعدم الصلاحية بهذا الاعتبار في حيز المنع وذلك
لان القادر يمكنه ان لا يفعل فيستمر وان يفعل فلا يستمر واثر القدرة انما
هو الاستمرار المقارن لها وهو مستند اليها متجدد بها اصل قال السيد
المرتضى رضي الله عنه وجماعة منهم العلامة ره في احد قوليه ان النهي كالامر
في عدم الدلالة على التكرار بل هو محتمل له وللمرة وقال قوم بافادة الدوام
والتكرار وهو القول الثاني للعلامة ره اختياره في النهاية ناقلا عن الاكثر
واليه اذهب لنا ان النهي يقتضي منع المكلف من ادخال ماهية الفعل
وحقيقته في الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع من ادخال كل فرد
من افرادها فيه اذ مع ادخال فرد منها يصدق ادخال تلك الماهية في الوجود
لصدقها به ولهذا اذا نهى السيد عبده عن فعل فانتهى مدة كان
يمكنه

يمكنه ايقاع الفعل ثم فعل عد في العرف عاصيا مخالفا للسيد وحسن منه
عقابه وكان عند العقلاء مذموما بحيث لو اعتذر بذهاب المدة التي
يمكنه الفعل فيها وهو تارك وليس نهي السيد بمتناول لغيرها لم يقبل
ذلك منه وبقي الذم بحاله وهذا مما يشهد به الوجدان احتجوا
بانه لو كان للدوام لما انفك عنه وقد انفك فان الحائض نهيت
عن الصلاة والصوم ولا دوام وبانه ورد للتكرار كقوله سبحانه وتعالى
ولا تقربوا الزنا وبخلافه كقول الطبيب لا تشرب اللبن ولا تاكل اللحم والا
شتراك والمجاز خلاف الاصل فيكون حقيقة للقدر المشترك وبانه
يصح تقييده بالدوام ونقيضه من غير تكرار ولا نقض فيكون للمشترك والجواب
عن الاول ان كلامنا في النهي المطلق وذلك مختص بوقت الحيض لانه مقيد
به فلا يتناول غيره الا ترى انه عام لجميع اوقات الحيض وعن الثاني
ان عدم الدوام في مثل قول الطبيب انما هو للقرينة كالمرض في المثال
ولولا ذلك لكان المتبادر هو الدوام على ان ذلك قد عرفت في نظيره
سابقا انما هو فرار منه بجعل الوضع للقدر المشترك عن لزوم المجاز
والاشتراك لازم عليهم من حيث ان الاستعمال في خصوص
المعنيين يصير مجازا فلا يتم لهم الاستدلال به وعن الثالث ان
التجوز جائز والتاكيد واقع في الكلام مستعمل فحيث يقيد بخلاف الدوام يجعل ذلك قرينة المجاز
وحيث يؤتى بما يوافقه يكون تاكيدا خاتمة لما تبين كون النهي للدوام والتكرار
وجب القول بانه للفور لان الدوام يستلزمه ومن نفى كونه للتكرار نفى الفور ايضا
والوجه واضح الحق امتناع توجه الامر والنهي الى شيء واحد ولا نعرف في ذلك
مخالفا من اصحابنا ووافقنا عليه كثير ممن خالفنا واجازه قوم وينبغي تحرير محل النزاع

اوّلاً فنقول الوحدة يكون بالجنس وبالتشخص فالاوّل يجوز فيه ذلك
بان يؤمر بفرد وينهى عن فرد كالسجود لله تعالى وللشمس والقمر وربّما
منعه مانع لكنّه شديد الضعف والثانى امّا ان يتّحد فيه الجهة او يتعدّد
فان اتّحدت بان يكون الشيء الواحد من الجهة الواحدة مأموراً
به ومنهياً عنه فذلك مستحيل قطعاً وقد يجيزه بعض من جوّز تكليف
المحال ومنعه بعض المجوّزين لذلك نظراً الى انّ هذا ليس تكليفاً بالمحال
بل هو محال فى نفسه لانّ معناه الحكم بانّ الفعل يجوز تركه ولا يجوز وان
تعدّدت الجهة بان كان للفعل جهتان يتوجّه اليه الامر من احديهما
والنهى من اخرى فهو محلّ البحث وذلك كالصلوة فى الدار المغصوبة
يؤمر بها من جهة كونها صلوة وينهى عنها من حيث كونها غصباً
فمن احال اجتماعهما ابطلها ومن اجازه صحّحها لنا انّ الامر طلب
لايجاد الفعل والنهى طلب لعدمه فالجمع بينهما فى امر واحد ممتنع
وتعدّد الجهة غير مجدٍ مع اتّحاد المتعلّق اذ الامتناع انّما نشأ من
لزوم اجتماع المتنافيين فى شيء واحد وذلك لا يندفع الا بتعدّد المتعلّق بحيث
يعدّ فى الواقع امرين هذا مأمور به وذلك منهى عنه ومن البيّن انّ التعدّد
بالجهة لا يقتضى ذلك بل الوحدة باقية معه قطعاً فالصلوة فى الدار المغصوبة
وان تعدّدت فيها جهة الامر والنهى لكنّ المتعلّق الذى هو الكون متّحد
فلو صحّت لكان مأموراً به من حيث انّه احد الاجزاء المأمور بها للصلوة
ومنهيا عنه باعتبار انّه بعينه الكون فى الدار المغصوبة فيجتمع فيه الامر
والنهى وهو متّحد وقد بيّنّا امتناعه فتعيّن بطلانها احتجّ المخالف
بوجهين الاوّل انّ السيّد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون

فى مكان مخصوص

فى مكان مخصوص ثمّ خاط فى ذلك المكان فانّا نقطع بانّه مطيع عاصٍ لجهتى
الامر بالخياطة والنهى عن الكون الثانى انّه لو امتنع الجمع لكان باعتبار
اتّحاد متعلّقى الامر والنهى اذ لا مانع سواه اتّفاقاً واللازم باطل اذ لا اتّحاد
فى المتعلّقين فانّ متعلّق الامر الصلوة ومتعلّق النهى الغصب وكلّ منهما تعقل
انفكاكه عن الآخر وقد اختار المكلّف جمعهما مع امكان عدمه وذلك
لا يخرجهما عن حقيقتهما اللّتين هما متعلّقا الامر والنهى حتّى لا تبقيا
حقيقتين مختلفتين فيتّحد المتعلّق والجواب عن الاوّل انّ الظاهر فى المثال
المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب باىّ وجه اتّفق سلّمنا ولكن المتعلّق
فيه مختلف فانّ الكون ليس جزءاً من مفهوم الخياطة بخلاف الصلوة سلّمنا
ولكن نمنع كونه مطيعاً والحال هذه ودعوى حصول القطع بذلك فى محلّ المنع
حيث لا يعلم ارادة الخياطة كيفما اتّفقت وعن الثانى انّ مفهوم الغصب
وان كان مغايراً لحقيقة الصلوة الا انّ الكون الذى هو جزؤها
بعض جزئيّاته اذ هو ممّا يتحقّق به فاذا اوجده المكلّف الغصب بهذا الكون صار
متعلّقا للنهى ضرورة انّ الاحكام انّما يتعلّق بالكلّيّات باعتبار وجودها
فالفرد الذى يتحقّق به الكلّى هو الذى يتعلّق به الحكم حقيقة وهكذا يقال
فى جهة الصلوة فانّ الكون المأمور به فيها وان كان كليّاً لكنّه انّما يراد
باعتبار الوجود فمتعلّق الامر فى الحقيقة انّما هو الفرد الذى يوجد منه
ولو باعتبار الحصّة التى فى ضمنه من الحقيقة الكلّيّة على ابعد الرأيين
فى وجود الكلّى الطبيعى وكما انّ الصلوة الكلّيّة يتضمّن كوناً كليّاً فكذلك
الصلوة الجزئيّة يتضمّن كوناً جزئيّاً فاذا اختار المكلّف ايجاد كلّى الصلوة
بالجزء المعيّن منها فقد اختار ايجاد كلّى الكون بالجزء المعيّن منه الحاصل
فى ضمن الصلوة المعيّنة وذلك يقتضى تعلّق الامر به فيجتمع فيه الامر والنهى وهو

شئ واحد قطعا فقوله وذالك لا يخرجها عن حقيقتها الخ ان اراد بخروجها
عن الوصف بالصلوة والغصب فمسلم ولا يجديه اذ لا نزاع فى اجتماع الجهتين
وتحقق الاعتبارين وان اراد انهما باقيان على المغايرة والتعدد بحسب
الواقع والحقيقة فهو غلط ظاهر ومكابرة محضة لا يرتاب فيه ذو مسكة وبا
لجملة فالحكم هنا واضح لا يكاد يلتبس على من راجع وجدانه ولم يطلق فى ميدان
الجدال والعصبية عنانه **اصل** اختلفوا فى دلالة النهى على فساد المنهى عنه
على اقوال ثالثها يدل فى العبادات لا فى المعاملات وهو مختار جماعة منهم المحقق
والعلامة واختلف القائلون بالدلالة فقال جمع منهم المرتضى ره ان ذالك بالشرع
لا باللغة وقال آخرون بدلالة اللغة عليه ايضا والاقوى عندى انه يدل فى العبادة
بحسب اللغة والشرع دون غيرها مطلقا فهيهنا دعويان لنا على الاولى ان
النهى يقتضى كون ما تعلق به مفسدة غير مراد للمكلف والامر يقتضى كونه مصلحة
مرادا وهما متضادان فالآتى بالمنهى عنه لا يكون آتيا بالمامور به ولازم
ذالك عدم حصول الامتثال والخروج عن العهدة ولا نعنى بالفساد الا
هذا ولنا على الثانى انه لو دل لكانت احدى الثلاث وكلها منتفية اما
الاولى والثانية فظاهر واما الالتزام فلانها مشروطة باللزوم
العقلى والعرفى كما قالوا هو معلوم وكلاهما مفقود يدل على ذالك انه يجوز
عند العقل وفى العرف ان يصرح بالنهى عنها وانها لا تفسد بالمخالفة
من دون حصول تناف بين الكلامين وذالك دليل على عدم اللزوم
حجة القائلين بالدلالة مطلقا بحسب الشرع لا اللغة ان علماء الامصار فى
جميع الاعصار لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهى فى ابوابا كالانكحة والبيوع
وغيرها وايضا لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهى ومن ثبوته حكمة
تدل عليها الصحة واللازم باطل لان الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا

وتساقطا

وتساقطا لان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النهى عنه لخلوه عن الحكمة
وان كانت حكمة النهى مرجوحة فهو اولى بالامتناع لانه مفوت
للزايد من مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصة اذ لا معارض لها من جانب
الفساد كما هو المفروض وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها
عن المصلحة بل لفوات قدر الرجحان من مصلحة النهى وهو مصلحة خالصة
لا يعارضها شئ من مصلحة الصحة واما انتفاء الدلالة لغة فلان
فساد الشئ عبارة عن سلب احكامه وليس فى لفظ النهى ما يدل عليها
لغة قطعا والجواب عن الاول انه لا حجة فى قول العلماء بمجرده
ما لم يبلغ حد الاجماع ومعلوم انتفاؤه فى محل النزاع الى الخلاف فى
جزئية ظاهر جلى وعن الثانى بالمنع من دلالة الصحة بمعنى ترتب
الاثر على وجود الحكمة فى الثبوت اذ من الجائز عقلا انتفاء الحكمة
فى ايقاع عقد البيع وقت النداء مثلا مع ترتب اثره اعنى انتقال الملك
عليه نعم هذا فى العبادات معقول فان الصحة فيها باعتبار كونها عبارة
عن حصول الامتثال تدل على وجود الحكمة المطلوبة والا لم تحصل وبما
قدمناه فى الاحتجاج على دلالة النهى على الفساد فى العبادات يظهر جواب ا
لاستدلال على انتفاء الدلالة لغة فانه على عمومه [illegible] فى العبادات
متوجه واحتج مثبتوها كذالك لغة ايضا بوجهين احدهما ما استدل
على دلالة شرعا من انه لم يزل العلماء يستدلون بالنهى على الفساد والجواب
عن اولئك بانه انما يقتضى دلالته على الفساد واما ان تلك الدلالة
بحسب اللغة فلا بل الظاهر ان استدلالهم به على الفساد انما هو لفهمهم دلالة
عليه شرعا لما ذكر من الدليل على عدم دلالة لغة والحق ما قدمناه من عدم ا
لحجية فى ذالك وهم وان اصابوا فى القول بدلالته فى العبادات لغة لكنهم

مخطوفي هذا الدليل والتحقيق ما استدللنا به سابقا والوجه الثاني
لهم ان الامر يقتضي الصحة لما هو الحق من دلالته على الاجزاء بكلا تفسيريه
والنهي نقيضه والنقيضان مقتضاهما نقيضان فيكون النهي مقتضيا
لنقيض الصحة وهو الفساد واجاب الاولون بان الامر يقتضي الصحة
شرعا لا لغة ونقول بمثله في النهي وانتم تدعون دلالة لغة ومثله
في الامر والحق ان يقال لا نم وجوب اختلاف احكام المتقابلات لجواز
اشتراكهما في لازم واحد فضلا عن تناقض احكامهما سلمنا لكن نقيض
قولنا يقتضي الصحة انه لا يقتضي الصحة لا يلزم منه ان يقتضي الفساد فاين
اين كلم في النهي انه يقتضي الفساد نعم يلزم ان لا يقتضي الصحة ونحن
نقول بها احتجه النافين للدلالة مطلقا لغة وشرعا انه لو دل لكان
ناقضا للتصريح بصحة المنهي عنه واللازم منتف لانه يصح ان يقول
نهيتك عن البيع الفلاني بعينه ولو فعلت لعاقبتك لكنه يحصل به الملك واجيب
بمنع الملازمة فان قيام الدليل ظاهر على الدليل معنى لا يمنع التصريح بخلافه
وان الظاهر غير مراد ويكون التصريح قرينة صارفة عما يجب الحمل عليه عند التجرد
عنها وفيه نظر فان التصريح بالنقيض يدفع ذلك الظاهر وينافيه قطعا وليس
بين قوله في المثال ولو فعلت لعاقبتك الخ وبين قوله نهيتك عنه مناقضة
ولا منافاة يشهد بذلك الذوق السليم فالحق ان الكلام متجه في غير العبادات
وهو الذي مثل به واما فيها فالحكم بانتفاء اللازم غلط بين اذ المناقضة
بين قوله لا تصل في المكان المغصوب ولو فعلت لكانت صحيحة مقبولة
في غاية الظهور لا ينكرها الا مكابر

المطلب الثالث

في العموم والخصوص وفيه فصول

الفصل الاول

في الكلام على الفاظ العموم

اصل الحق ان للعموم في لغة العرب صيغة تخصه به

وهو اختيار

وهو اختيار الشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين وقال السيد وجماعة
انه ليس له لفظ موضوع اذا استعمل في غيره كان مجازا بل كل ما يدعى من ذلك
مشترك بين الخصوص والعموم ونص السيد على ان تلك الصيغ نقلت في عرف
الشرع الى العموم كقوله بنقل صيغة الامر في العرف الشرعي الى الوجوب وذهب
قوم الى ان جميع الصيغ التي يدعى وضعها للعموم حقيقة في الخصوص وانما يستعمل
في العموم مجازا لنا ان السيد اذا قال لعبده لا تضرب احدا فهم من اللفظ
العموم حتى لو ضرب واحدا عد مخالفا والتبادر دليل الحقيقة فيكون كذلك
لغة لاصالة عدم النقل كما مر مرارا فالنكرة في سياق النفي للعموم لا غير حقيقة وهو
المطلوب وايضا لو كان نحو كل وجميع من الالفاظ المدعى عمومها مشتركة بين
العموم والخصوص لكان قول القائل رأيت الناس كلهم اجمعين مؤكدا للاشتباه و
باطل بيان الملازمة ان كلا واجمعين مشتركة عند القائل باشتراك الصيغ واللفظ
دال على شيء يتاكد بتكريره فيلزم ان يكون الالتباس ثابتا كد عند الجمهور
واما بطلان اللازم فلانا نعلم ضرورة ان مقاصد اهل اللغة في ذلك تكثير الايضاح
وازالة الاشتباه احتج القائلون بالاشتراك بوجهين الاول
ان الالفاظ التي يدعى وضعها للعموم يستعمل فيه تارة وفي الخصوص اخرى
بل استعمالها في الخصوص اكثر وظاهر استعمال اللفظ في شيئين انه حقيقة فيهما
وقد سبق مثله الثاني انها لو كانت للعموم لعلم ذلك بحجة اما بالعقل وهو
محال اذ لا مجال للعقل بمجرده في الوضع واما بالنقل والاحاد منه لا يفيد
اليقين ولو كان متواترا لاستوى الكل فيه والجواب عن الاول ان مطلق
الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز والعموم هو المتبادر عند الاطلاق وذلك
اية الحقيقة فيكون في الخصوص مجازا اذ هو خير من الاشتراك حيث لا دليل
عليه وعن الثاني منع الحصر فيما ذكر من الاوجه فان تبادر المعنى من اللفظ

عند اطلاقه دليل على كونه موضوعا له وقد بيّنا ان المتبادر هو العموم

حجّة من ذهب الى ان جميع الصيغ حقيقة في الخصوص ان الخصوص متيقن لانها ان كانت له فمراد وان كانت للعموم فداخل في المراد وعلى التقديرين يلزم ثبوته بخلاف العموم فانه مشكوك فيه اذ ربما يكون للخصوص فلا يكون العموم مرادا ولا داخلا فيه فجعله حقيقة في الخصوص المتيقن اولى من جعله للعموم المشكوك فيه وايضا اشتهر في الالسن حتى صار مثلا انه ما من عام الا وقد خص منه وهو وارد على سبيل المبالغة والحاق القليل بالعدم والظاهر يقتضي كونه حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل تقليلا للمجاز والجواب اما عن الوجه الاول فبانه اثبات اللغة بالترجيح وهو غير جائز على انه معارض بان العموم احوط اذ من المحتمل ان يكون هو مقصود المتكلم فلو حمل اللفظ على الخصوص لضاع غيره مما يدخل في العموم وهذا لا يخلو من نظر واما من الاخير فبان احتياج خروج البعض عنها الى التخصيص بمخصص ظاهر في انها للعموم على ان ظهور كونها حقيقة في الاغلب انما يكون عند عدم الدليل على انها حقيقة في الاقل وقد بينا قيام الدليل عليه هذا مع ان التمسك بمثل هذه الشهرة من الوهن

اصل الجمع المعرف بالاداة يفيد العموم حيث لا عهد ولا نعرف في ذلك خلافا من الاصحاب وتحققوا لخالفينا على هذا ايضا وربما خالف في ذلك بعض من لا يعتد به منهم وهو شاذ ضعيف لا التفات اليه واما المفرد المعرف فذهب جمع من الناس الى انه يفيد العموم وعزاه المحقق الى الشيخ ره وقال قوم بافادته واختاره المحقق والعلامة وهو الاقرب لنا تبادر العموم الى الفهم وانه لو عم لجاز الاستثناء منه مطردا وهو منتف قطعا

احتجوا بوجهين احدهما جواز وصفه بالجمع فيما حكاه البعض من قولهم

اهلك الناس

اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر الثاني صحة الاستثناء منه في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا واجيب عن الاول بالمنع من دلالته على العموم وذلك لان مدلول العام كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد وبينهما بون بعيد وعن الثاني بانه مجاز لعدم اطراده وفي الجواب عن كلا الوجهين نظر اما الاول فلانه مبني على ان عموم الجمع ليس كعموم المفرد وهو خلاف التحقيق كما قرر في موضعه واما الثاني فلان الظاهر انه لا مجال لانكار افادة المفرد المعرف العموم في بعض الموارد حقيقة وكيف وداله اداة التعريف على الاستغراق حقيقة وكونه احد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف بينهم فالكلام ح انما هو في دلالته على العموم مطلقا بحيث لو استعمل في غيره كان مجازا على حد صيغة العموم التي هذا شانها ومن البين ان هذه الحجة لا تنهض باثبات ذلك بل انما تثبت المعنى الاول الذي لا نزاع فيه فاذ قد تقرر ذلك حيث علمت ان الغرض من نفي دلالة المفرد المعرف على العموم كونه ليس على حد الصيغ الموضوعة لذلك لا عدم افادته اياه مطلقا فاعلم ان القرينة الحالية قائمة في الاحكام الشرعية غالبا على ارادة العموم منه حيث لا عهد خارجي كما في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا وقوله ع م اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء ونظائره ووجه قيام القرينة على ذلك امتناع ارادة الماهية اذ الاحكام الشرعية انما تجري على الكليات باعتبار وجودها كما علم انتفاء ان يراد الوجود الحاصل بجميع الافراد وبعض غير معين لكن ارادة البعض ينافي حكمة اذ لا معنى لتحليل بيع غير معين من البيع وتحريم فرد من الربا وعدم تنجيس مقدار الكر بعض ملاقاة غير ذلك من موارد استعماله في الكتاب والسنة فتعين بعد هذا كله ارادة الجميع وهو معنى العموم والمراد واحد منه لذلك من متقدمي الاصحاب سوى المحقق قدس سره فانه تعقل في اخر هذا البحث ولو قيل اذا لم يكن ثم معهود وصدر من حكيم فلنه قرينة حال

تدل على الاستغراق لم ينكر ذالك مسئلة اكثر العلماء على ان الجمع المنكر لا يفيد العموم
بل يحمل على اقل مراتبه وذهب بعضهم الى افادته ذالك وحكاه المحقق عن الشيخ
بالنظر الى الحكاية والاصح الاول لنا القطع بان رجالا مثلا بين الجموع في صلوحه
للكل ولحمل كما ان رجلا ليس للعموم فيما يتناوله من الاحاد كذلك رجال ليس
للعموم فيما يتناوله من مراتب العدد نعم اقل المراتب واجبة الدخول قطعا فيعلم
كونها مرادة ويبقى ما سواها في حكم الشك حجة الشيخ ان هذه اللفظة اذا دلت
على القلة والكثرة وصدرت من حكيم فلو اراد القلة لبينها وحيث لا قرينة
وجب حمله على الكل وزاد من وافقه من العامة انه ثبت اطلاق اللفظ
على كل مرتبة من مراتب الجموع فاذا حملناه على الجميع فقد حملناه على جميع حقايقه
فكان اولى والجواب عن احتجاج الشيخ اما اولا فبالمعارضة بانه لو
اراد الكل لبينه ايضا واما ثانيا فلانا نمنع عدم القرينة اذ يكفي فيها كون اقل
المراتب مرادا قطعا وفيه نظر والتحقيق ان اللفظ لما كان موضوعا للجمع
المشترك بين العموم والخصوص كان عند الاطلاق محتملا للامرين كساير الالفاظ
الموضوعة للمعاني المشتركة الا ان اقل مراتب الخصوص باعتبار القطع بارادته
يصير متيقنا ويبقى ما عداه مشكوكا فيه الى ان يدل دليل على ارادته ولا نجد في هذا
منافاة للحكمة بوجه وبهذا يظهر الجواب عن الكلام الاخير فانا نمنع كون اللفظ
حقيقة في كل مرتبة وانما هو للقدر المشترك بينهما فلا دلالة له على الخصوص
من احدهما ولئن سلمنا كونه حقيقة في كل منهما لكان الواجب التوقف على
ما هو التحقيق من ان المشترك لا يحمل على شيء من معانيه الا بالقرينة وان استعماله
في جميعها لا يكون الا مجازا فيحتاج الحمل عليه الى الدليل فائدة اقل مراتب صيغة
الجمع الثلثة على الاصح وقيل اقلها اثنان لنا انه يسبق الى الفهم عند اطلاق
الصيغة الزايد على الاثنين وذالك دليل على انه حقيقة في الزايد دونهما لما هو

معلوم من

معلوم من ان علامة المجاز تبادر غيره احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى
فان كان له اخوة والمراد به ما يتناول الاخوين اتفاقا والاصل في الاطلاق الحقيقة
الثاني قوله تعالى انا معكم مستمعون خطابا لموسى ع وهارون ع فاطلق صيغة الجمع
المخاطبين على الاثنين الثالث قوله ع الاثنان فما فوقهما جماعة والجواب عن
الاول ان الاتفاق انما وقع على ثبوت الحجب مع الاخوين لاستفادته من الاية فلا دلالة
فيه وعن الثاني بالمنع من ارادتهما فقط بل فرعون مراد معهما سلمنا لكن الاستعمال
انما يدل على الحقيقة حيث لا يعارضه دليل المجاز وقد دللنا على كونه مجازا فيما دون الثلثة
وعن الثالث انه ليس من محل النزاع في شيء اذ الخلاف في صيغة الجموع لا في الجماعة
مسئلة ما وضع لخطاب المشافهة نحو يا ايها الذين امنوا لا يعم بصيغته من تا
خر عن زمن الخطاب وانما يثبت حكمه لهم بدليل اخر وهو قول اصحابنا واكثر اهل
الخلاف وذهب قوم منهم الى تناوله بصيغته لمن بعدهم لنا انه لا يقال للمعدوم
يا ايها الناس ونحوه وانكاره مكابرة وايضا فان الصبي والمجنون اقرب الى
الخطاب من المعدوم لوجودهما واتصافهما بالانسانية مع ان خطابهما بنحو ذلك
ممتنع قطعا فالمعدوم اجدر ان يمنع احتجوا بوجهين احدهما انه لو لم يكن
الرسول ص مخاطبا لمن بعده لم يكن مرسلا اليه واللازم منتف بيان الملازمة انه
لا معنى للرسالة الا ان يقال له بلغ احكامي ولا تبليغ الا بهذه العمومات وقد فرض
انتفاء عمومها بالنسبة اليه واما انتفاء اللازم فبالاجماع والثاني ان العلماء
لم يزالوا يحتجون على اهل الاعصار ممن بعد الصحابة في المسائل الشرعية بالايات
والاخبار المنقولة عن النبي ص وذالك اجماع منهم على العموم والجواب اما
عن الوجه الاول فبالمنع من انه لا تبليغ الا بهذه العمومات التي هي خطاب المشافهة
اذ التبليغ لا يتعين فيه المشافهة بل يكفي حصوله للبعض شفاها وللباقين
بنصب الدلائل والامارات على ان حكمهم حكم الذين شافههم واما عن الثاني

فبانه لا يتعين ان يكون احتجاجهم لتناول الخطاب بصيغته لهم بل يجوز ان يكون
ذلك لعلمهم بان حكمه ثابت عليهم بدليل آخر وهذا مما لا نزاع فيه اذ كوننا
مكلفين بما كلفوا به معلوم بالضرورة من الدين **الفصل الثاني**
في جملة من مباحث التخصيص **اصل** اختلف القوم في منتهى التخصيص الى كم هو فذهب
بعضهم الى جوازه حتى يبقى واحد وهو اختيار المرتضى ره والشيخ وابي المكارم ابن
زهره وقيل حتى تبقى ثلثه وقيل اثنان وذهب الاكثرون منهم المحقق الى انه
لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام الا ان يستعمل في حق الواحد على سبيل التعظيم
وهو الاقرب لنا القطع بقبح قول القائل اكلت كل رمان في البستان وفيه الاف
وقد اكل واحدة او ثلثه وقوله اخذت كل ما في الصندوق من الذهب وفيه الف وقد
اخذ دينارا او ثلثه وكذا قوله كل من دخل داري فهو حر او كل من جاءك فاكرمه
وفسره بواحد او ثلثه فقال اردت زيدا او هو مع عمرو وبكر وكذلك لو اريد من
اللفظ جميعها كثرة قريبة من مدلوله **احتج مجوزه** الى الواحد بوجوه الاول
ان استعمال العام في غير الاستغراق يكون بطريق المجاز على ما هو التحقيق وليس بعض
فاولى من البعض فوجب جواز استعماله في جميع الاقسام الى ان ينتهي الى الواحد الثاني
انه لو امتنع ذلك لكان لتخصيصه واخراج اللفظ عن موضعه الى غيره وهذا يقتضي امتناع
كل تخصيص الثالث قوله تعالى انا له لحافظون والمراد هو تعالى وحده الرابع قوله تعالى
الذين قال لهم الناس والمراد نعيم ابن مسعود باتفاق المفسرين ولم يعده اهل اللسان
مستهجنا لوجود القرينة فوجب جواز التخصيص الى الواحد مهما وجدت القرينة وهو المدعى
الخامس انه علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء ويراد به
اقل قليل مما تناوله الماء والخبز والجواب عن الاول المنع من عدم الاولوية فان الاكثر اقرب
الى الجميع من الاقل هكذا اجاب العلامة ره في النهاية وفيه نظر لان قرينة الاكثر الى الجميع تقتضي
ترجيح ارادته على ارادة الاقل لا امتناع ارادة الاقل كما هو المدعى فالتحقيق في الجواب

ان يق لما كان

ان يق لما كان منبى الدليل على ان استعمال العام في الخصوص مجاز كما هو الحق وسنسمعه
رد لابد في جواز مثله من وجود العلاقة المصححة للتجوز لا جرم كان الحكم مختصا باستعماله
في الاكثر لانتفاء العلاقة في غيره فان قلت كل واحد من الافراد بعض مدلول العام
فهو جزؤه وعلاقة الجزء والكل حيث يكون استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء
غير مشروط بشيء نص عليه المحقق وانما الشرط في عكسه اعني استعمال اللفظ الموضوع
للجزء في الكل على ما هو تحقيقه في ما وجه تخصيص وجود العلاقة بالاكثر قلت لا ريب
في ان كل واحد من افراد العام بعض مدلوله لكنها ليست اجزاء له كيف وقد عرفت ان
مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد وانما يتصور في مدلوله تحقق الكل والجزء لو كان
بالمعنى الثاني وليس كذلك فظهر انه ليس المصحح للتجوز علاقة الكل والجزء كما توهم وانما
هو علاقة المشابهة اعني الاشتراك في صفة وهي ههنا الكثرة فلا بد في استعمال اللفظ
العام في الخصوص من تحقق كثرة تقرب من مدلول العام لتحقق المشابهة المعتبرة
لتصحيح الاستعمال في ذلك وهو المعنى بقولهم لا بد من بقاء جمع يقرب الى الجمع و
عن الثاني بالمنع من كون الامتناع للتخصيص مطلقا بل التخصيص خلص وهو ما يعد
في اللغة لغوا ويستكره فا وعن الثالث انه غير محل النزاع فانه للتعظيم وليس
من التعميم والتخصيص في شيء وذلك لما جرت العادة من ان العظماء يتكلمون عنهم
وعن اتباعهم فيغلبون المتكلم فصار ذلك استعارة من العظمة ولم يبق معنى
العموم ملحوظا فيه اصلا وعن الرابع انه على تقدير ثبوته كالثالث في خروجه
عن محل النزاع لان البحث في تخصيص العام الى الناس على هذا التقدير ليس بعام بل
للمعهود والمعهود غير عام وفيه يتوقف فيه العدم ثبوت صحة اطلاق
الناس المعهود على واحد ولا مر عندنا سهل وعن الخامس انه غير محل
النزاع ايضا فان كل واحد من الماء والخبز في المثالين ليس بعام بل هو للبعض
الخارجي المطابق للمعهود ذهني اعني الخبز والماء المقرر في الذهن انه

الكل ويرب وهو مقدار معلوم وهو على الامر انه اطلق المعرّف بلام العهد الذهني
الذي هو قسم من تعريف الجنس على موجود معيّن لحمله في جزء اللفظ واريد به
بخصوصه من بين تلك المحتملات بدلالة القرينة وهذا مثل اطلاق المعرف
باللام العهدي الخارجي على مجهول معيّن من بين موجودات خارجية كقولك لمن طلبك
ادخل السوق تريد به واحدا من الاسواق معهودة بينك وبينه عهدا خارجيا معيّنا
له من بينها بالقرينة ولو بالعادة فكما ان ذلك ليس من تخصيص العموم في شيء فكذا هذا
حجة مجوزيه الى الثلثة والاثنين ما قيل في الجمع ان اقله الثلثة او اثنان و
كانهم جعلوه فرعا لكون الجمع حقيقة في الثلثة او في الاثنين والجواب
الكلام في اقل مرتبة تخصيص العام لا في اقل مرتبة يطلق عليها الجمع فان
الجمع من حيث هو ليس بعام ولم يقم دليل على تلازم حكميهما فلا تعلق لاحدهما بالآخر
فلا يكون البحث لاحدهما مثبتا للآخر اصل واذا خص العام واريد به الخاص
فهو مجاز مطلقا على الاقوى وفاقا للشيخ والمحقق والعلامة وكثير من اهل
الخلاف وقال قوم انه حقيقة مطلقا وقيل هو حقيقة ان كان الباقي
غير منحصر بمعنى ان له كثرة يعسر العلم بعددها والا فمجاز وذهب اقوام الى انه
حقيقة ان خص بمخصص لا يستقل بنفسه من شرط او صفة او استثناء او
غاية وان خص بمستقل من سمع او عقل فمجاز وهو القول الثالث للعلامة اختاره في
وينقل ههنا مذاهب للناس كثيرة سوى هذه لكنها شديدة الوهن فلا جدوى
للتعرض لنقلها لنا انه لو كان حقيقة في الباقي لكان في الكل لكان مشتركا
بينهما واللازم منتف بيان الملازمة انه ثبت كونه للعموم حقيقة ولا ريب ان
البعض مخالف له بحسب المفهوم وقد فرض كونه حقيقة فيه ايضا فيكون حقيقة
في معنيين مختلفين وهو معنى المشترك وبيان انتفاء اللازم ان الفرض وقع
في مثله اذ الكلام في الفاظ العموم التي قد ثبت اختصاصها بها فهي

اصل الرضا

في امر الوضع حجة القائل بانه حقيقة مطلقا امران احدهما ان اللفظ كان
متناولا له حقيقة بالاتفاق والتناول باق على ما كان لم يتغير انما طرأ عدم تناول الغير
والثاني انه يسبق الى الفهم اذ مع فقد القرينة لا يحتمل غيره وذلك دليل الحقيقة
والجواب عن الاول ان التناول للفظ له قبل التخصيص انما كان مع غيره وبعده تناوله
وحده وهما متغايران فقد استعمل في غير ما وضع له واعترض بان عدم تناوله للغير
او تناوله لا بغيره صفة تناوله لا نفس تناوله وجوابه ان كون اللفظ حقيقة قبل التخصيص
ليس باعتبار تناوله للباقي حتى يكون بقاء التناول مستلزما لبقاء كونه حقيقة بل من
حيث انه مستعمل في المعنى الذي ذلك الباقي بعض منه وبعد التخصيص يستعمل في نفس
الباقي فلا يبقى حقيقة والقول بانه كان متناولا له حقيقة تجوّز عبارة اذ الكلام في
الحقيقة المتنازع فيها التي هي صفة اللفظ وعن الثاني بالمنع من السبق الى الفهم
وانما يتبادر مع القرينة وبدونها يسبق العموم وهو دليل المجاز واعترض بان
ارادة الباقي معلومة بدون القرينة وانما المحتاج الى القرينة عدم ارادة
الخارج وضعفه ظاهر لان العلم بارادة الباقي قبل القرينة انما هو باعتبار
دخوله تحت المراد وكونه بعضا منه والمقتضي لكون اللفظ حقيقة فيه هو
العلم بارادته على انه نفس المراد وهذا لم يحصل الا بمعونة القرائن وهو معنى المجاز
حجة من قال بانه حقيقة ان بقي غير منحصر ان معنى العموم حقيقة هو كون
اللفظ دالا على امر غير منحصر في عدد واذا كان الباقي غير منحصر كان عاما
والجواب منع كون معنى ذلك بل معناه تناوله للجميع وقد كان للجميع اولا
وقد صار لغيره فصار مجازا ولا يذهب عليك ان منشأ الغلط في هذه
الحجة اشتباه كون النزاع في لفظ العام او في الصيغ وقد وقع مثله لكثير
الا انه لم يتبين في مواضع متعددة ككون الامر للوجوب والجمع للاثنين
والاستثناء المجاز في المنقطع وهو من باب اشتباه العارض بالمعروض

حجة من قال بانه حقيقة ان خص بغير مستقل انه لو كان التقييد بما لا يستقل يوجب تجوزا في نحو الرجال المسلمون من التقييد بالصفة واكرم بني تميم ان دخلوا الدار من المقيد بالشرط واعتزل الناس الا العلماء من المقيد بالاستثناء لكان نحو مسلمون للجماعة مجازا والكان نحو المسلم للجنس او للعهد مجازا والكان نحو الف سنة الا خمسين عاما مجازا واللوازم الثلاثة باطلة لان الدال فيها واحد والاخير فلانه موضوع وذلك

من المخصم ببيان الملازمة ان كل واحد من المذكورات تقييد بقيد هو كالجزء له وقد صار مع الجملة المعبر بها موضوعا له او دالا عليه لا ينقلب عنه ومعه لما نقلت اليه ولا يحتمل غيره وقد جعلتم ذلك موجبا للتجوز في العام المخصص والجواب ان وجه الفرق ظاهر فان الواو في مسلمون كالالف في ضرب والواو في ضربوا جزء الكلمة والمجموع لفظ واحد والالف واللام في المسلم وان كانت كلمة الا ان المجموع في العرف يعد كلمة واحدة ويفهم منه معنى واحد من غير تجوز ولفظ من معنى الاجزاء فلا يرد ان مسلم للجنس والالف واللام للعهد والكل يكون الف سنة الا خمسين عاما حقيقة على تقدير تسليمه مبني على ان الكل عبارة عن المراد به تمام مدلوله وان الاخراج منه وقع قبل الاسناد والحكم وانت خبير بانه لا يتمشى ما ذكرناه في هذه الصور الثلث يتحقق في العام المخصص لظهور الامتياز بين اللفظ العام وبين المخصص وكون كل منهما كلمة برأسها دلالة المفرد على ارادة الباقي من لفظ العام لا تمام المدلول مقدما على الاسناد فكيف يلزم من كون المجاز لكون هذه مجازات بل الاقرب عندي ان تخصيص العام لا يخرجه عن الحجية في غير محل التخصيص ان لم يكن المخصص مجملا مطلقا ولا اعرف في ذلك من الاصحاب مخالفا نعم يوجد في كلام بعض المتأخرين ما يشعر بالريبة عنه وصنع الناس في انكر حجيته مطلقا ومنهم من فصل والمشهور في التفصيل على اقوال شتى منها الفرق بين المتصل والمنفصل فالاول حجة لا الثاني ولا حاجة لنا الى التعرض فيها فانه تطويل بلا طائل اذ هي في غاية الضعف

والتسوية وذهب بعض الى انه لا يبقى حجة في اقل الجمع من الاثنين او الثلثة على الرأيين لنا القطع بان السيد اذا قال لعبده اكرم من دخل داري فاكرمه ثم قال بعد ذلك لا تكرم فلانا او اذا قال في الحال الا فلانا فترك اكرام غيره ممن دخل عد عاصيا وذمه العقلاء على المخالفة وذلك دليل ظهوره في ارادة الباقي وهو المطلوب احتج منكر الحجية مطلقا بوجهين الاول ان حقيقة اللفظ هي العموم ولم يرد وسائر ما تحته من المراتب مجازات واذا لم ترد الحقيقة وتعددت المجازات كان اللفظ مجملا فيها فلا يحمل على شيء منها وتمام الباقي احد المجازات فلا يحمل على شيء منها عليه بل يبقى مترددا بين جميع مراتب الخصوص فلا يكون حجة في شيء منها ومن هذا يظهر حجة المفصل فان المجازية عنده انما تتحقق في المنفصل بناء على الخلاف في الاصل المسابق الثاني انه بالتخصيص خرج عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة والجواب عن الاول ان ما ذكرتموه صحيح اذا كانت المجازات متساوية ولا دليل على تعيين احدها واما اذا كان بعضها اقرب الى الحقيقة ووجد الدليل على تعيينه كما هو في موضع النزاع فان الباقي اقرب الى الاستغراق وما ذكرناه من الدليل يعينه ايضا لا يقال كون التخصيص قرينة ظاهرة في ارادته للبعض ينافي الا عدم ارادته للحكمة حيث يقع في كلام الحكيم بتقريب مر في بيان افادة المفرد المعرف للعموم اذ المفروض انتفاء الدلالة على المراد هنا غير جهة التخصيص فيجب الحمل على ذلك البعض ويسقط ما ذكرتموه بذلك مع ان الحجة غير وافية بدفع القول بالحجية في اقل الجمع ان لم يكن المحتج بها ممن يرى جواز التخصيص الى الواحد لكونه اقل الجمع حينئذ مقطوعا به على كل تقدير وعن الثاني بالمنع من عدم الظهور في الباقي وان لم يكن حقيقة والسند هذا المنع الظاهر من دليلنا السابق وانتفاء الظهور بالنسبة الى العموم لا يقتضي واحتج الذاهب الى انه حجة في اقل الجمع وهو المحقق والباقي مشكوك فيه فلا يصار اليه والجواب انا لا نسلم ان الباقي

مشكوك فيه لما ذكرنا من الدليل على أن ذهب الكثير على ما يلي بقي اصل ذهب العلامة
في التهذيب الى جواز الاستدلال بالعام قبل استقصاء البحث في طلب التخصيص واستقرب
في النهاية عدم الجواز ما لم يستقص في البحث والطلب للمخصص وحكى فيها كلا من القولين
عن بعض من العامة وقد اختلف كلامهم في بيان موضع النزاع فقال بعضهم ان النزاع في
جواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص وهو الذي يلوح من كلام العلامة في التهذيب
وصرح به في النهاية وانكر ذلك جمع من المحققين قائلين بأن العمل بالعام قبل البحث
عن المخصص ممتنع اجماعا وان الخلاف في مبلغ البحث فقال الاكثر يكفي بحيث يغلب معه
الظن بعدم المخصص وقال بعض انه لا يكفي ذلك بل لا بد من القطع بانتفائه والظاهر ان الخلاف
موجود في المقامين لنقل جماعة القول بجواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص عن بعض
المتقدمين ونقل آخرين باختياره لكنه ضعيف وربما قيل ان المراد ان قائله قبل وقت
العمل وقبل ظهور التخصيص يجب اعتقاد عمومه جزما ثم ان لم يتبين الخصوص فذاك والا تغير الاعتقاد
وينقل عن بعض العلماء انه قال بعد ذكره هذا الكلام عن ذلك القائل وهذا غير معدود عندنا من
مباحث العلماء ومضطرب العقلاء وانما هو قول صدر عن غباوة واستمرار في عناد واذا عرفت
هذا فالاقوى عندي انه لا يجوز المبادرة الى الحكم بالعموم قبل البحث والفحص عن المخصص بل يجب التفحص عنه حتى
يحصل الظن الغالب بانتفائه ولا يجب ذلك في كل دليل يحتمل ان يكون له معارض احتمالا راجحا
فانه في الحقيقة جزئي من جزئيات ما ذكرناه من ان المجتهد يجب عليه البحث عن الادلة وكيفية دلالتها
والتخصيص كيفية في الدلالة وقد شاع ايضا حتى قيل ما من عام الا وقد خص فصار احتمال
ثبوته مساويا لاحتمال عدمه ويتوقف ترجيح احد الامرين على البحث والتفتيش وانما
اكتفينا بحصول الظن ولم نشترط القطع لانه مما لا سبيل اليه غالبا اذ غاية الامر عدم الوجدان
وهو لا يدل على عدم الوجود فلو اشترط لادى الى الغاء العمل باكثر العمومات احتج مجوز
التمسك به قبل البحث بانه لو وجب طلب المخصص في التمسك
بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة بيان الملازمة

ان ايجاب

~~ان ايجاب الطلب للمخصص في التمسك بالعام [illegible] بيان الملازمة ان ايجاب~~
انما هو للتحرز عن الخطأ وهذا المعنى بعينه موجود في المجاز لكن اللازم وهو طلب
المجاز منتف فانه ليس بواجب اتفاقا والعرف قاض ايضا بحمل الالفاظ
على ظواهرها من غير بحث عن وجود ما يصرفها عن حقيقتها وبهذا احتج
العلامة على مختاره في التهذيب وهو كالصريح في موافقته هذا القائل
والجواب الفرق بين العام والحقيقة فان العمومات اكثرها مخصوصة لما عرفت
فصار حمل الالفاظ على العموم مرجوحا في الظن قبل البحث عن المخصص ولا كذلك
الحقيقة فان اكثر الالفاظ محمول على الحقائق احتج مشترطو القطع
بانه ان كانت المسألة مما كثر فيه البحث ولم يطلع على تخصيص فالعادة قاضية
بالقطع بانتفائه اذ لو كان لوجد مع كثرة البحث قطعا وان لم يكن مما كثر فيه البحث فبحث
المجتهد فيها يوجب القطع بانتفائه ايضا لانه لو اريد بالعام الخاص لنصب لذلك دليل
يطلع عليه في ذلك المجتهد ولم يعثر بدليل التخصيص قطع بعدمه والجواب بمنع
المقدمتين ان العلم عادة عند كثرة البحث والعثور بالدليل عند بحث المجتهد فانه
كثيرا ما يكون في المسألة مما تكرر فيه البحث او بحث فيه المجتهد فلم يجد ما رجع
بعد حكمه واحدا. **اصل [illegible] فيما يتعلق بالمخصص**
اذا تعقب المخصص متعددا سواء كان جملا او غيرها وصح عوده الى كل واحد كان
الاخير مخصوصا قطعا وهل يخص معه الباقي او يختص بالاخير اقوال وقد جرت عادتهم
بفرض الخلاف والاحتجاج في تعقب الاستثناء ثم يشيرون في آخر البحث الى ان المخصصات
الاخر كالاستثناء فيما في الاستثناء ونحن نجري على منهجهم حذرا من فوات بعض
الخصوصيات بالخروج عنه
فنقول ذهب قوم الى ان الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة ظاهر
في رجوعه الى الجميع وفسره بعضهم بكل واحدة وحكى هذا القول عن الشيخ

وقال بعض المحققين انه ظاهر في العود الى الاخيرة وقيل بالتوقف بمعنى انه
لا ندري انه حقيقة في اي الامرين وقال السيد المرتضى انه مشترك بينهما فيتوقف
الى ظهور القرينة فهذان القولان موافقان للتوقف الا انا نحكم الآن
بان الاخيرة مخصوصة على كل حال ثم تظهر ثمرة الخلاف في استثناء الكسنين والاخراج
من الجميع فانه مجاز على ... القول ... محتمل عنده او حقيقة عنده ... وفصل
بعضهم تفصيلا طويلا يرجع حاصله الى اعتبار القرينة على الامرين واختاره العلامة
في التهذيب وليس بجيد لان فرض وجود القرينة يخرج عن محل النزاع اذ هو فيما
عري عنها والذي يقوى في نفسي ان اللفظ محتمل لكن حمله على الامرين لا يتعين احدهما
الا بالقرينة وليس ذلك لعدم العلم بانه حقيقة فيه كمذهب التوقف ولا يكون
مشتركا بينهما مطلقا كما يقوله المرتضى وان كنت في المعنى موافقا له ولا اتركه لفظا
للاشتراك في انه لا يحتاج الى باب كلامه [illegible] الحمد على ما اخترناه فان
قلت الذي اذهب اليه ان الاستثناء اذا تعقب جملا وصح رجوعه الى الاخيرة واحد منها
لو انفردت فالواجب تجويز رجوعه الى الجميع الجمل كما قال الشافعي [illegible] رجوعه
الى الجميع بحمل ما يليه [illegible] ابو حنيفة [illegible] لا يقطع على ذلك الا بدليل منفصل او عادة
او امارة وفي الجمل لا يجوز القطع على ذلك الا بشرط يرجع الى اللفظ هذا او الى ما ضربنا
اليه نظير ما عرفت في مذهب التوقف والاشتراك من الموافقة بحسب الحكم للقطع بالتخصيص الاخيرة
كلها [illegible] على كل تقدير على انا هنا لا نعلم كونها مرادة بخصوصها او
في ضمن الجميع [illegible] في حكم النطق [illegible] فلا يحتاج الى القرينة في الحقيقة
انما هو تخصيص [illegible] والتقدم على [illegible] المختار مقدمة ليسهل تدبر الكتاب
على وجه المرام [illegible] في تحقيق المقام [illegible] الواضع لا بد له من
تصور المعنى في الوضع فان تصور المعنى [illegible] بازائه لفظا مخصوصا او الفاظا
متصورة تفصيلا او اجمالا كان الوضع خاصا لخصوص التصور المعتبر فيه اعني تصور

المعنى الموضوع

المعنى الموضوع له خاص ايضا وهو ظاهر لا لبس فيه وان تصور معنى عاما يندرج تحته
جزئيات اضافية او حقيقية فله ان يعين لفظا معينا او الفاظا معلومة بالتفصيل او
الاجمال بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع
له ايضا عاما وله ان يعين اللفظ او الالفاظ بازاء الخصوصيات الجزئيات
المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا اذا توجه العقل بذلك المفهوم العام نحوها والعلم الاجمالي
كاف في الوضع فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له خاصا فمن القسم
الاول من هذين المشتقات فان الواضع وضع صيغة فاعل مثلا من كل مصدر لمن
قام به مدلوله وصيغة مفعول منه لمن وقع عليه وعموم الوضع والموضوع له في ذلك بين
ومن القسم الثاني المبهمات كاسم الاشارة فلفظ هذا مثلا موضوع لخصوص كل فرد مما
يشار به اليه لكن باعتبار تصور الواضع للمفهوم العام وهو كل مشار اليه مفرد مذكر ولم
يضع اللفظ لهذا المعنى الكلي بل لخصوصيات تلك الجزئيات المندرجة تحته وانما حكموا
بذلك لان لفظ هذا لا يطلق الا على الخصوصيات فلا يقال هذا ويراد واحد مما يشار
اليه بل لا بد في اطلاقه من القصد الى خصوصية معينة فلو كان موضوعا للمعنى العام كرجل
لجاز فيه ذلك وهكذا الكلام في الباقي ومن هذا القبيل ايضا وضع الحروف فانها موضوعة
باعتبار معنى عام وهو نوع من النسبة لكل واحدة من خصوصياته فمن والى وعلى مثلا موضوعات
باعتبار الابتداء والانتهاء والاستعلاء لكل ابتداء وانتهاء واستعلاء
معين بخصوصه وفي معنى الافعال الناقصة والتامة فان لها [illegible] ومفهوماتها احدهما
عام وهو الاخر خاص فالعام بالقياس الى ما اعتبر فيها من النسب الجزئية فانها
في حكم المعاني الحرفية فكما ان لفظة من موضوعة وضعا عاما لكل ابتداء معين
بخصوصه كذلك لفظة ضرب مثلا موضوع وضعا لكل نسبة للحدث دلت عليه الى
فاعل بخصوصها وان الذي [illegible] النسبة الى الحدث وهو واضح اذا مهد هذا فقلنا
ان ادوات الاستثناء كلها موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاخراجات [illegible]

منها لفظا هو ان الفعل فلان الاخراج به انما هو باعتبار النسبة وقد علمت ان الوضع بالاضافة اليهما
عام وان الاستثناء فيه من قبيل المشتق والوضع فيه عام كما عرفت ثم ان فرض ان الحاق عود الاستثناء
الى الكل والى الواحد نفيض صلاحية المستثنى لذلك وهي تحصل باعتبار كونه موضوعا بوضع الادوات
اعني بالوضع العام وهو لا يطلب ان يكون مشتقا او كلاهما او نحوهما مما هو موضوع كذلك فعند احتمال
الامرين واريد من الاستثناء ان استعمل فيه حقيقة واحتيج في فهم المراد منه الى القرينة كما في نظائره
فان في افادة المعنى المستعمل من الموضوع بالوضع العام انما هو بالقرينة وليس ذلك من الاشتراك
في شيء لان المعنى الموضوع فيه متعدد في المشترك لكنه في حكمه باعتبار الاحتياج الى القرينة على ان بينهما فرقا
كما هو اللازم ان يقال ان احتياج اللفظ المشترك الى القرينة انما هو لتعيين المراد لكونه موضوعا
لمسميات متباينة فحيث يطلق يدل على احد المسميات اذ الكل لازم بالوضع فاحتاج لتعيين المراد
منها الى القرينة بخلاف الموضوع بالوضع العام فان مسمياته غير متباينة فلا يمكن حصول جميعها مرادة
ولا البعض دون البعض لاستواء النسبة الوضع اليها فاحتاج الى القرينة انما هو لاصل الافادة لا
التعيين ومنها كونه من الالفاظ المشتركة كيف يكون صلاحية للعود الى الاخيرة باعتبار وضع والى الجميع
باعتبار الفروع فحكمه حكم المشترك وقد اتضح بذلك بطلان القول بالاشتراك مطلقا فانه لا تعدد
في وضع المفردات غالبا كما عرفت ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعددا
من الامرين كما هو ظاهر القولين بالعود الى الجميع مطلقا والى الاخيرة مطلقا مع كون الوضع في الاصل
وعدم ثبوت خلافه احتج المرتضى بوجوه الاول ان القائل اذا قال لغيره اضرب غلماني والق
الا واحدا يحسن ان يستفهم لكي يطلب اهو اراد استثناء الواحد من كليهما او من جملة واحدة والاستفهام لا يحسن الا
مع احتمال اللفظ واشتراكه الثاني ان ذلك هو استعمال اللفظ في معنيين مختلفين من غير ان يقوم
دلالة على انه متجوز بها في احدهما فانه حقيقة فيهما ولا خلاف في انه وجد في القرآن استعمال اهل اللغة
نفس جملتين عائدا اليهما تارة وعائدا الى احدهما اخرى وانما يدعي من خص ... اذا عاد اليهما فلا دلالة
دلت ومن ارجعه اليهما اذا خص بالجملة الاخيرة فلا دلالة وهذا من الحجة اعتراف
بانه مستعمل في الامرين واذا كان الامر على هذا فيجب ان يكون تعقب الاستثناء للجملتين

محتملا لرجوعه الى الاقرب كما انه محتمل لعوده الى الامرين وحقيقة في كل واحد منهما فلا يجوز
القطع على احد الامرين الا بدلالة منفصلة الثالث انه لا بد في الاستثناء
المتعقب لجملتين من ان يكون اما راجعا اليهما معا او الى واحدة منهما لا غير
المحال ان لا يكون راجعا الى شيء منهما وقد نظرنا في كل شيء يعتمده من قطع
على رجوعه اليهما فلم نجد فيه دلالة على وجوب ادعائه ونظرنا ايضا فيما يتعلق
به من قطع على عوده الى الاقرب اليه من الجملتين من غير تجاوزها فلم نجد فيه
ما يوجب القطع على ما يخصه بالحجة التي يذكرها ان ما تقدم فوجب على عدم
القطع على كل واحد من الامرين ان نقف فيهما ولا نقطع على شيء منهما الا بدلالة
الرابع ان القائل اذا قال ضربت غلماني واكرمت جيراني الا واحدا فتارة ذكر الحال
او قال صباحا او مساء او في مكان كذا احتمل ما عقب بذكره من الحال او ظرف الزمان
او المكان ان يكون العامل فيه والمتعلق به جميع ما تقدم من الافعال كما يحتمل
ان يكون المتعلق به هو الاقرب اليه وليس لاحد مع ذلك ان يقطع على
ان العامل فيما عقب بذكره الكل ولا البعض الا بدليل غير الظاهر فكذلك
يجب في الاستثناء والجامع بين الامرين ان كل واحد من الاستثناء والحال والظرف
الزمانية والمكانية فضلة في الكلام يأتي بعد تمامه وانفصاله ... وليس لاحد ان يرتب
ان الواجب فيما ذكرناه القطع على ان العامل فيه جميع الافعال المتقدمة الا ان يدل دليل
على خلاف ذلك لان هذا من تركيبه مكابرة ودفع للمعروف ولا فرق بين من
حمل نفسه عليه وبين من ... القطع على ان الفعل الذي
تعقبه الحال او الظرف هو الذي يليه ... في بعض المواضع ان الفعل
عامل بدليل والجواب ان الاول فبالمنع من اختصاص حسن الاستفهام بالاشتراك
بل المقتضي لحسنه هو الاحتمال كما اذا ... الاشتراك او لكونه موضوعا بالوضع العام
او لعدم معرفته بانه حقيقة فيه كما يقول اهل الوقف او لغير ذلك من الاسباب

بلغ ١٤٢ ...

البعض المقتضية وأما عن الثاني فبأنه على تقدير تسليم أنما يدل على كون اللفظ حقيقة في الجميع لا على الاشتراك لجواز كونه موضوعاً لهما كما قلناه ولأنه في الاشتراك من وضعين وأيضاً لكان كذلك ان قال عدم الدليل المعتبر على تحتم عوده إلى الجميع إذا انضاف عنه بالذكر ... الاشتراك بل يتردد ديدنه بأي ما تقدم وبأي الوقف وأما عن الرابع فبأن قياس في اللغة مع انه لا يدل على الاشتراك بل هو على الكل منه ومما قلناه حجة القول بالرجوع إلى الجميع أمور ستة أحدها أن الشرط المتعقب للجمل يعود إلى الجميع فكذا الاستثناء لجامع مع عدم استقلال كل واحد منهما بنفسه والكان معنيهما فان قوله تعالى في آية القذف الا من تاب جاري في أن لم يأتوا بأربعة شهداء بينهما أن حرف العطف يصير الجمل المتعددة في حكم الواحدة إذ لا فرق بين قولنا رأيت زيد ابن عبد الله ورأيت زيد ابن عمرو وقولنا رأيت الزيدين واذا كان الاستثناء الواقع عقيب الجمل الواحدة راجعاً إليها بالاتفاق فكذا هاهنا وثالثها أن الاستثناء بمثابة الصفة إذا تعقب جملا يعود إلى جميعها بلا خلاف فكذا الاستثناء بجامع مع بينهما الا ان كلا منهما الاستثناء غير مستقل ورابعها أن الاستثناء صالح للرجوع إلى كل واحدة من الجمل والحكم بأولوية البعض تحكم فيجب للجميع كما أن ألفاظ العموم لما لم يكن تناولها للبعض أولى من الآخر تناولت الجميع وخامسها أن عادة أهل اللغة جارية بحذف فضول الكلام ما استطاعوا فلا بد لهم حيث يتعلق إرادة الاستثناء بالجمل المتعددة من ذكره بعد الأخير ليرجع إلى الجميع حتى كأنهم ذكروه عقيب كل واحدة إذ في ذكره بعد كل واحدة لاستهجن وفي إلحاقه بالأخير من طريقتهم الا ترى انه لا قيد في آية القذف مثلاً ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً الا الذين تابوا وأولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا في الآية التطويل المستهجن فتعين فيها مقام ذلك ذكر التوبة مرة واحدة عقيب الجمل وسادسها أن الاستثناء لكلام ذو اجزاء من شرط الاستثناء يجب أن يتحقق مادام الفراغ منه لم يقع في دوام متصلاً أو منقطعاً فالوارد عليه لا يحتمله بل هو متوتر فيه فالاستثناء المتعقب لجملة المعطوفة بعضها على بعض يجب أن يؤثر في جميعها والجواب عن الأول المنع من ثبوت الحكم في الأصل بل هو محتمل كما قلناه في الاستثناء ولو سلم فهو قياس في اللغة وعن الثاني

انه قياس كالأول وعن الثالث بأن ذكر الصفة عقيب الجمل ليس بمتفق عليه بل هو ولو كان الاستثناء لكان فيه البعض مرجوح ولكن لا يرد على الحقيقة لا يصح دخوله الا خبر فيقول القائل أكرم ... بني تميم ان الزيد ... اذا قلت الصفة في كل من هذه المواضع يقف الكلام عن التنفيذ والمقر لا يغير ذلك قال قيل كيف اختص بتعقب الصفة أكثر من جملة وقول الحكم للجميع ولم يحتمل ليكمل التعلق بالأخيرة فقط قلت لا كلام للجميع والاجماع على ذلك لكان القول باختصاصه محكماً لكنهم اتفقوا على أنه الإجماع لا متمم على أن حكم الجميع يقف وعن الرابع أن صلاحيته للجميع لا يوجب الأولوية فيه وأن يقتضي التحيز بذلك والترك فيه فرق بين ما يصح عوده إليه وبين ما يصح ومن قال الأولى في العموم الجميع ليس باعتبار صلاحيتها لذلك بل لأنها موضوعة للشمول والاستغراق وهو باطل وهم التشبيه بها في هذا المقام وأما لحسن الشبه بالجمع المنكر فانه صالح للجميع ومع ذلك ليس بظاهر فيه ولا في شيء من البعض بمراتب الجمع الا ترى أن القائل إذا قال رأيت رجالا كان كلامه صالحاً لإرادة البعض والسود والطوال والقصار لا يظهر منه مع ذلك أنه قد أراد كل من صح هذا اللفظ وعن الخامس أنهم كما يريدون الاستثناء من كل جملة فيختصرون بذكر ما يدل على مرادهم في أواخر الجمل فراراً من التطويل بذكره عقيب جملة كذلك يريدون الاستثناء من الجملة الأخيرة فقط فلا بد من القرينة في الكل بالاختصاص وعدمه وعن السادس ان اعتبار الاتصال في الكلام وعدم الفراغ منه بالنسبة إلى اللواحق كالشرط والاستثناء والمشية انما هو لتحقق اللحوق وأنه يؤثر فيه بتغيير الكلم ... بالكلام تماماً لا يصح الا لعبره ... ظاهره في التعلق بجميع والا كان لحوقه منفصلاً وبعيداً عن محل التأثير ... من خصمه بالأخيرة ذوه الأول أن الاستثناء خلاف الأصل لاشتماله على مخالفة الحكم الأول ... الدليل يقتضي عدمه ترك العمل به في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية فيبقى الدليل ... والأكثر مقتضيه ...

في باقي الجمل سالما عن المعارض وانما خصص الاخيرة لكونها اقرب ولانه للقائل بالعود
الى الاخيرة فاصة الثاني ان المقتضي لرجوع الاستثناء اما ما تقدم من عدم استقلاله بنفسه ولزوم
استقلاله عن غيره ومن علقه بما يليه استقل وافاد فلا مانع لتعليقه بالبعد عنه اذ لا جامع
اجازته واستقلاله ان تعلق بغيره لوجب فيه ان كان مستقلا بنفسه ان تعلقه بغيره الثالث
ان من حق العموم المطلق ان يحمل على عمومه وظاهره الا لضرورة تقتضي خلاف ذلك
ولما خصصنا الجملة التي يليها الاستثناء بالضرورة لم يجز تخصيص غيرها بلا ضرورة الرابع
انه لو رجع الاستثناء الى الجميع فان اضمر مع كل جملة استثناء لزم منه خلاف الاصل وان لم يضمر
كان العامل فيما بعد الاستثناء اكثر من واحد ولا يتعدد عامل على معمول واحد في اعراب
واحد نص سيبويه عليه وقد مر لئلا يجتمع المؤثران المستقلان على الاثر الواحد
الخامس انه لا خلاف في ان الاستثناء من الاستثناء يرجع الى ما يليه دون ما تقدمه
فكذا في سائر ما يترتب على نحو الاستثناء الا واحدا كان الى الاحد راجعا الى الجملة التي
يليها دون ما تقدمها فكذا في غيره دفعا للاشتراك السادس ان الظاهر من حال المتكلم
انه لم ينتقل من الجملة الاولى الى الثانية الا بعد استيفاء غرضه منها فكان السكوت
فلا يكون دليلا على استكمال الغرض من الكلام وكما ان السكوت يحول بين الكلام
وبين ما لحقه فيمتنع من تعلقه كذلك الجملة الثانية حائلة بين الاستثناء وبين الاولى
فيكون مانعة من تعلقه بها والجواب عن الاول انه ان كان المراد من نفي الاستثناء
للاصل انه يوجب التجوز في اللفظ العام والاصل الحقيقة فممنوع لكن التعليل
بنفي الحكم للاول فاسد اذ لا منافاة فيه للحكم كما لا على القول بان المراد من
الاستثناء اخراج من اللفظ بعد ارادة تمام معناه وقبل الحكم والاسناد كما
هو رأي محققي المتأخرين فظاهر وكذا على القول بان المجموع من المستثنى منه والمستثنى
مع الاداة عبارة عن الباقي فلان الكل مفرد ومركب واما على القول بان المراد
بالمستثنى منه ما بقي بعد الاستثناء من زاد الاستثناء قرينة وهو مختار الاكثر المتقدمين

فلان الحكم بالاصالة الاخراج وقد فلا تخالف الحقيقة وان اريد ان الاصل بالدليل بعد الاخذ في الجملة
الواحدة لدفع محذور الهذرية فهذا فان الخروج عن اصالة الحقيقة في الصدر لا يلزم عند قيام القرينة
مما لا بد منه لو ترتب الترتيب والعبرة بشبهة النكت وتعلق الاستثناء بالاخيرة في الجملة متعلق به فيقبل
تركت العمل بالاصل مع تحقق دفع المحذور الهذرية بفصل من غفلة وذهول الا ان دفع الهذرية في غيرها
بسبب الخروج عن الاصل لقبول الاستثناء وان الفصل في النطق عرفي والانقطاع عن المستثنى منه
حسا بل وغيره من اللواحق الضرورية ينافي نفسه ولان كان المراد ان الظاهر من المتكلم باللفظ
العام ارادة الاستثناء في نفس الامر الاصل لقبوله عدة وما يستعقب هذه الارادة فممنوع
المنع اليه ظاهر لان الاتفاق واقع على ان للمتكلم ما دام متشاغلا بالكلام ان يلحق به ما شاء من
اللواحق وهذا يقتضي وجوب توقف السامع عن الحكم بارادة المتكلم ظاهر اللفظ حتى يتحقق
الفراغ وينتفي احتمال ارادة غيره ولو لا صدور اللفظ مجرده مقتضيا للحمل على الحقيقة لكان
التصريح بخلافه قبل الفراغ منافيا له وجب رده وبهذا يتبين ذلك الى الاخيرة ايضا
ولا يجدي معه دفع محذور الهذرية لما عرفت فعلم ان المقتضي لحمله لصحة اللواحق
وقبح اهمال الاشتغال التي هو نفس الواضع على المريد العدول عن الظاهر ان يأتي بدليله
في حال تشاغله بالكلام حيث منه فلم يقع الفراغ منه لا يتجه للسامع الحكم بارادة
الحقيقة لبقاء محل الاحتمال ان الغرض قد يتعلق بتخصيص الاخيرة فقط وقد يتعلق
بتخصيص الجميع بطريق الاختصار والانفصال يجب وضعه لكل من الامرين لم يحصل الجزم
بالحمل على الكل الا بالقرينة وكان تعلقه بالاخيرة متحققا لا ادخل على كلا التقديرين
وضح التمسك في انتفاء التعلق بالباقي بالاصل الى ان يأتي الناقل عنه وليس هذا الا قول
بالقول بالاختصاص بالاخيرة في شيء وان قدر عرفت التشابه فيه عليك فالتوجه
بالتدبر في صيغة الامر فانها على القول باشتراكها بين الوجوب والندب اذا وردت
مجردة عن القرائن تدل على الندب وذلك لان اقتضائها كون الفعل راجح الترك
متيقن وما زاد عليه مشكوك فيه فينفيه بالاصل لكونه زيادة في التكليف

غير انه اذا قامت القرينة على ارادته لكن استعمال اللفظ فيه واقع في كلام غير متعقد به عند

العلماء لكن يقول من ذهب الى انه حقيقة في الندب فقط وهذا مما يظهر به الفرق بين القولين

من حيث ان لا يحتاج الى القرينة بحسب الحقيقة على القول بالاشتراك انما هو في الحمل

على الوجوب وهكذا الكلام عند من يقول بانها حقيقة في الندب وعند بعض الاصحاب يقول

القول بالاشتراك فمن فرق لا فرق انما هو بالنظر الى نفس اللفظ حيث لا يقطع على ارادة الندب

بخصوصه منه وذلك لا ينافي ما تقدم لانه مبني على الاعتبار الذي ذكرناه وهاهنا بحث فيه هكذا فانا

لا نعلم قصد المتكلم الكل او الاخيرة وحدها لكنا نعلم ان الاخيرة مقصودة على كل حال فالشك

في قصد غيرها ولو فرض ان المتكلم نصب قرينة على ارادة الكل لم يكن خارجا عندنا عن وضع اللفظ

ولا عاملا عن حقيقته بل كان مستعملا فيما هو موضوع له عموما ويلزم من قال باختصاص الاخيرة ان

يكون المتكلم بارادة تمام الباقي متجوزا ومتعديا على وضع اللفظ لا غيره وهذا بعيد جدا

بعد ما علمت من عموم الوضع في المفردات والتفتازاني في كلامه ومن الواقع على كون الهيئة

التركيبية موضوعة للتعلق بالاخيرة فقط على انه لو ثبت ذلك لا يتطرق جواز التجوز بها

في الاقران من الجميع لتوقفه على وجه العلاقة وفي تحققها نظر وقد مر غير مرة

ان علاقة الكل والجزء بالنسبة الى استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل ليست مطلقا على

اطلاقها بل لها شرائط وهي هاهنا مفقودة والجواب عن الثاني ان حصول الاستقلال

بتعلقه بالاخيرة انما يقتضي عدم القطع بالتعلق بغيره ولكن نقول به اذ العود الى الجميع عندنا

وعند السيد المرتضى محتمل لا واجب ولهذا قلنا بجواز ان تعود والاستقلال له الا ان ظاهر البطلان

فان ما يستقل بنفسه ولا تعلق له بغيره وجوبا ولا جوازا الا يجوز ان يتعلق بغيره قطعا لحذف

لحن ما فيه فانه من دليل الخصم حصول الاستقلال بالتعلق بالاخيرة ان يتعلق بالجميع وان

لم يكن لازما فدل علم الهدى تسيرا الى ما هذه الحجة في جملة جواب عنها وهذه الطريقة يوجب على

المستدل ان يتبيّن ان لا يقطع بالظاهر من غير دليل على ان الاستثناء ما يتعلق بالتقدم ويقتضي

لمن يتوقف في ذلك كما مذهب يحتمله الحجة لانه من دليله على ان الاستقلال يقتضي

ان لا يجب

ان لا يجب تعلقه بغيره وهذا صحيح غير انه وان لم يجب فهو جائز فمن اين قطع على ان هذا

الذي ليس بواجب لم يرده المتكلم وليس فيما اقتصر عليه دلالة على ذلك وعن الثالث بنحو الجواب

عن الثاني فان غاية ما يدل انه لا يجوز القطع على تخصيص غير الاخيرة بمجرد اللفظ ونحن نقول به

لكنه مع ذلك محتمل ولا سبيل الى منعه ومن القرائن ربما تحتف الى عدم الدخول وقوله يلزم ان يكون

العامل فيما بعد الاستثناء الكثرين اصدقون ثم وانما يلزم ذلك ان لو كان العامل في المستثنى

عليه هو العامل في المستثنى منه وهو في موضع المنع ايضا لضعف دليله ويذهب جماعة من النحاة

ان العامل في المستثنى هو الا لقيام معنى الاستثناء بها ولان من جانب يتقوم المعنى المقتضي ولكونها

على المستثنى كما ان حرف النداء نائب عن اناديه وادعو والمنع سلمنا لكن يمنع عدم جواز اجتماع العاملين

على العمل الواحد وانما لم يتفق المجمة لعيته وانما ذكره الائمة رضي الله عنهم الى ان علامة

على المؤثرات الحقيقة وضعفه ظاهر وقد جوزوا في العلل الشرعية الاجتماع لكونها معرفات ودليل

الكسرانية لكونه اتانا علامات وما نقل عن سيبويه من النص عليه لا حجة فيه مع انه قد عورض

بنص الكسائي على الجواز وقول الفراء في باب التنازع مشهور وقد حكم فيه بالتشريك بين

العاملين في العمل اذا كان مقتضيهما واحدا نحو قام وقعد زيد والامير واعطيت واكرمت

الا الامير فالعاملان في المثالين مشتركان في ما نحكيه من رفع الفاعل ونصب المفعول من غير تنازع

ووافقه بعض محققي المتأخرين مستدلا عليه باصالة الجواز وانتفاء المانع لكون النحاة لا يرد المؤثرات

على الاثر الواحد وهو مدفوع بان العوامل عندهم كالعلامة ولا يمنع تعدد العلامات فان دليل على

جوازه من حيث اللغة انهم يجوزون عن النداء الى احد بامرين منفصلين نحو هذا احلو حامض ولا يجوز

ولا ضل هذا من الخبر الا في فهو مانع لكون واحد منهما بخصوصه او مرادا واحدا بعينه ان الافراد

فيهما بخبر واحد بالاشتراك والاول باطل لانه يقتضي كون كل واحد منهما محكوما به على الاستقلال

وهو مع ينافي التعدد والثاني يستلزم انتفاء الخبرية عن الكل اذ هي الخبر والاستقلال

ما فيه الخبر بها هو خلاف المفروض والثالث هو المطلوب لم ادعه بمجرد ليس به قام زيد

ذهب عمرو والطريقان والعامل في الصفة هو العامل في الموصوف ولا يذهب عليك ان

هذا الحكم المنقول عن سيبويه ههنا اي نفي ما نقل عنه ثم ان النفي على عدم الجواز وقد نقل هذا الحكم بعض
الائمة عن الخليل وسيبويه نقل عن سيبويه القول بان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف
وان الصفة والجواب عن الثاني ان الاستثناء من الاستثناء انما وجب رجوعه الى ما يليه لا الى ما تقدمه
لان تعليقه بالامرين يقتضي النفي والاثبات فانه اذا قال القائل له عندي عشرة دراهم الا درهما
كان المفهوم من لفظ الاقرار بالثمانية فاذا تعقب ذلك الا درهما خارج عن الاقرار الا انه لكونه خارجا
من الدراهم التي وقع استثناؤها من العشرة [illegible] على الاول [illegible] الاستثناء مع ذلك الى
العشرة لكان وجوده كعدمه لا فرق بينهما اصلا ولم يفدنا غير ما استفدناه بقوله على عشرة الا درهما
وهو الاقرار بالثمانية من غير زيادة عليها او نقصان بخلاف ما لو جعلناه راجعا الى ما يليه فقط
فانه يرد الاقرار الى التسعة فيفيد وذلك ظاهر وعن الثالث بالمنع من انه لم ينقل
عن الادباء الا بعد التتبع [illegible] هو الاعلى [illegible] فمن لم يعرف ذا القول يحمل الى المجنبة
الثانية بان الاستثناء من الاستثناء [illegible] اذا عرفت ذلك كله فاعلم ان الحكم غير الاستثناء
من المخصصات المتعقبة للمتعددة بحيث يصلح لكل واحد منها حكم الاستثناء فلان [illegible] وجه
وجوابا [illegible] الاستثناء [illegible] لكل [illegible]
هنا وانت اذا امعنت النظر في الحجج ان يقوم لم يشتبه عليك طريق الحق ها هنا [illegible]
الحق [illegible] عن المؤلف اصل ذهب جمع من الناس الى ان العام اذا تعقبه ضمير يرجع
الى البعض ما يتبين وله كان ذلك تخصيصا له واختاره العلامة رحمه الله في النهاية وحكى المحقق عن الشيخ
ذلك رد ذلك وهو قول جماعة من العامة واختار هو التوقف ووافقه العلامة في التهذيب وهو
مذهب المحقق والى امثلة منها قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الى قوله تعالى و
بعولتهن احق بردهن والضمير في بردهن للرجعيات ~~[illegible]~~
فعلى الاول يختص الحكم بالتربص بهن وعلى الثاني لا يختص بل يبقى على عمومه للرجعيات والبائنات
وعلى الثالث يتوقف وهذا هو الاقرب لنا ان في كل من احتمالي التخصيص وعدمه
ارتكاب المجاز لان الاول فلان اللفظ العام حقيقة في العموم واستعماله في الخصوص مجاز

تخصيص المطلقات بالرجعيات

كما عرفت وهو ظاهر واما الثاني فلان تخصيص الضمير بعود البعض الى المرجع على عمومه فجعله
مجازا ذو وضعه على المطابقة للمرجع فاذا خالفه لم يكن جاريا على مقتضى الوضع وكان مستعملا
في غير ما وضع له الاستخدام فان من انواعه ان يراد بلفظ معناه الحقيقي وبضميره معناه المجازي
وما نحن فيه منه اذ قد فرض ارادة العموم من المطلقات وهو معناه الحقيقي ولم يرد
من ضميره المعنى المجازي وهو الرجعيات [illegible] واذا ظهر هذا فلا بد في الحكم بترجيح احد
المجازين على الآخر من مرجح والا لزم الاستفادة فيجب التوقف فان قلت تخصيص العام اعني
المظهر وصيرورته مجازا يستلزم تخصيص المظهر المضمر وصيرورته مجازا ولا كذلك العكس فان تخصيص
المضمر لا يتعدى الى العام ولا يقتضي مجازيته كما يأتي فالمجاز اللازم في عدم التخصيص ارجح
مما يستلزمه التخصيص لكون الاول واحدا والثاني اثنين متعددا قلت هذا مبني على ان
وضع الضمير لما كان المرجع ظاهرا فيه حقيقة [illegible] بالمرجع وان كان متجوزا
له فانه حينئذ يتحقق المجاز في المضمر ايضا مع تقدير تخصيص العام لكونه مرادا به خلاف ظاهر المرجع
وحقيقته وذلك خلاف التحقيق والظاهر ان وضعه لما يراد بالمرجع فاذا اريد به العام
الخصوص ولم يكن الضمير عاما يلزم تخصيصه وصيرورته مجازا فليس هناك الا مجاز
واحد على التقديرين وما قيل من ان اللازم لعدم التخصيص هو الاضمار لان التقدير
في الاية وبعولة بعضهن [illegible] وكذا لفظ [illegible] ولازم التخصيص مع التخصيص فهو غير لازم فقد تقرر
ان التخصيص خير من الاضمار فضعيف ظاهر لبعده وفراره اذ لا حاجة الى اضمار البعض
بعد التجوز بالضمير عنه فالتعارض انما هو بين التخصيص والمجاز والظاهر وبهما واذا
ذهب بعضهم الى رجحان التخصيص احتج الاولون بان تخصيص الضمير يقتضي عموم ما هو له
تقتضي مخالفة الضمير لمرجعه اليه وانه باطل وجوابه منع البطلان انما يلزم مطلقا كيف و
باب المجاز واسع وحكم الاستخدام شايع حجة الشيخ ومتابعيه ان اللفظ عام
فيجب اجراؤه على عمومه ما لم يدل على تخصيصه دليل ومجرد اختصاص الضمير الذي بعده

في الطرف الاخر لاسيما لذلك لان كلا منهما لفظ مستقل براسه فلا يلزم من خروج احدهما
ظاهره وصيرورته مجازا خروج الاخر وصيرورته كذلك والجواب المنع من عدم الفصل
فان اجراء الضمير على حقيقته الذي هو الاصل اعني المطابقة للمرجع يستلزم تخصيص
المرجع لكن لما كان ذلك مقتضيا للتجوز في اللفظ العام فلا يجدي القرار من
من زيادة الضمير بتقدير رجوعه الى التخصيص به وابقاء المرجع على حاله في العموم ولم يكن له
وجه ترجيح لاحد المجازين على الاخر لا جرم وجب التوقف الا انه لا ريب في جواز
تخصيص العام بمفهوم الموافقة وفي جوازه بما هو حجة من مفهوم المخالفة خلاف
والاكثر على جوازه وهو الاقوى لكن انه دليل شرعي عارض مثله وفي العمل به
جمع بين الدليلين فيجب احتج المخالف بان الخاص انما تقدم على العام لكون
دلالته عليه اقوى من دلالة العام على خصوص ذلك الخاص وارجحية الاقوى
ظاهرة وليس الامر كذلك فان المنطوق اقوى دلالة من المفهوم وان كان
المفهوم خاصا فلا يصلح للمعارضة فلا يجب حمله عليه والجواب التحقيق منع كون
دلالة العام بالنسبة الى خصوصية الخاص اقوى من دلالة مفهوم المخالفة
بل التحقيق ان اغلب صور المفهوم التي هي حجة او كلها لا تقصر في القوة عن دلالة
العام على خصوصيات الافراد سيما بعد شيوع تخصيص العمومات ولا خلاف
في جواز تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر ووجهه ظاهر والفساد في تخصيصه بخبر الواحد
على تقدير العمل به فالاقرب جوازه مطلقا وبه قال العلامة وجمع من العامة وحكى المحقق
عن الشيخ وجمع منهم المنع منه مطلقا وهو مذهب السيد رضي الله عنه فانه حكى في
الذريعة وكلامه على انا لو سلمنا ان التعبد قد ورد الشرع به لم يكن في ذلك دلالة
على جواز التخصيص به ومن الناس من فصل فاجازه ان كان العام خص من
قبل بدليل قطعي متصلا كان او منفصلا وقيل ان كان العام قد خص

بدليل منفصل

بدليل منفصل سواء كان قطعيا ام ظنيا والا فلا وتوقف بعض واليه يميل المحقق لكنه
بناه على منع كون خبر الواحد دليلا على الاطلاق لان الدلالة على العمل به الاجماع
على استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة فاذا وجدت الدلالة القرآنية سقط وجوب
العمل به لكن انهما دليلان لا تعارض بينهما الا وجه اولا والا ريب ان
ذلك لا تخصيص الا مع العمل بالخاص اذ لو عمل بالعام لبطل الخاص ولغى بالمرة
احتج المانع بوجهين احدهما ان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والظن لا يعارض
القطع لعدم مقاومته له فيلغى والثاني انه لو جاز التخصيص به لجاز النسخ
ايضا والثاني باطل بالاتفاق فالمقدم مثله بيان الملازمة ان النسخ نوع من
التخصيص فانه تخصيص في الازمان والتخصيص المطلق اعم منه فلو جاز التخصيص
بخبر الواحد لكان العلة اولوية تخصيص العام على الخاص وهو قائم في
النسخ والجواب عن الاول ان التخصيص وقع في الدلالة لانه رفع الدلالة
في بعض الموارد وهي ظنية وان كان المتن قطعيا فلم يلزم ترك القطعي بالظني
بل هو ترك الظني بالظني وبتقرير اخر وهو ان عام الكتاب وان
كان قطعي النقل لكنه ظني الدلالة وخاص الخبر وان كان ظني النقل لكنه قطعي
الدلالة فصار لكل قوة من وجه فتساويا فتعارضا فوجب الجمع بينهما وعن الثاني
ان الاجماع الذي ادعيتموه هو الفارق بين النسخ والتخصيص مع ان التخصيص
اهون من النسخ ولا يلزم من تخصيص الشيء في الضعيف تأثيره في الاقوى
فليتأمل حجة المفصلين ان الخاص ظني والعام قطعي فلا تعارض الا ان
يضعف العام وذلك عند الفرقة الاولى بان يدل دليل قطعي على تخصيصه فيصير
مجازا وعند الفرقة الثانية بان يخص بمنفصل لان المخصص بالمنفصل مجاز عندهما
والمتصل والقطعي يترك بالظن اذا ضعف بالتجوز اذ لا يبقى قطعيا لان الشبهة
الى جميع مراتب التجوز بالجواز سواء والى كان ظاهرا في الباقي فان القطع

والجواب تمنع بالتقدم فانّ التخصيص يقع في الدلالة وهي ظنية فلا ينافيه قطعية
المتن احتج المتوقف بان لكل منهما قطعية من وجه وظنية من آخر كما ذكرنا فوقع
التعارض فوجب التوقف والجواب ترجيح الخبر بان في اعتباره جمعا بين
الدليلين واعمالا للكتاب ابطال للخبر بالكلية والجمع اولى من الابطال هذا و
دفع ما قاله المحقق هيهنا ما يذكره في محله في بحث الاخبار **خاتمة**
في بناء العام على الخاص اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فلا يخلو اما ان
يعلم تاريخهما او لا والاول اما مقترنين او لا والثاني اما ان يتقدم العام او الخاص
فهذه ثلاثة اقسام اربعة الاول ان يعلم الاقتران ويجب بناء العام على
الخاص بلا خلاف يعتد به والثاني ان يتقدم العام وان كان ورود الخاص
بعد حضور وقت العمل بالعام كان الخاص ناسخا له وان كان قبله بني عليه اذ تاخير بيان
العام فهو حينئذ تخصيص وبيان لما ... الاول وهو الحق ومنع الجويني قائلا بانه يكون ناسخا
وهو مبني على اشتراط فرق النسخ بحضور وقت العمل وباي زاده وهم انه نوع من النسخ
قبل حضور الوقت وسيأتي تحقيق ذلك الثالث ان يتقدم الخاص وللقوم فيه اقوال
منهم من بني عليه الشيخ والمحقق والعلامة واكثر الجمهور وذهب قوم الى انه يكون ناسخا للخاص
وعزاه المحقق الى الشيخ وهو الظاهر من كلام علم الهدى وصرح به ابو المكارم ابن زهرة **لنا**
انهما دليلان تعارضا والعمل بالعام يقتضي الغاء الخاص ان كان وروده قبل حضور وقت العمل
به ونسخه ان كان بعده ولا كذلك العمل بالخاص فانه انما يقتضي رفع دلالة العام على بعض جزئياته
وصرفه عن ظاهره فيما عداه وهو اهون عند ذوي الالباب من المذورين فكان اولى وبالترجيح واما تعارض الاتفاق
العمل بالعام على تقدير تاخره عن وقت العمل بالخاص يقتضي نسخه والنسخ تخصيص في الازمان
فليس التخصيص في الاعيان العام باولى من التخصيص في الازمان الذي هو مقتضى ظاهره الدوام جهة
النسخ بالنسبة الى التخصيص بالمعنى المعروف لا مساغ له لكثرة وقوعه وندرة ذلك فاشتراك الكثير حكم
التخصيص نظرا الى المعنى لا يقتضي المساواة كيف وقد بلغ التخصيص في الشيوع والكثرة

اما مثله بعد ...

الى حد قيل معه ما من عام الا وقد خص ان ترجيحه التخصيص بالنسخ وجهان احدهما ان القائل اذا
قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتلوا المشركين فهو بمنزلة ان يقول لا تقتل زيدا وعمرا والى ان
يأتي على الافراد واحدا بعد واحد وهذا التخصيص لذلك الطول على الاجمال لذلك المفصل
ولا شك انه لو قال لا تقتل زيدا لكان ناسخا لقوله اقتل زيدا فكذا ما هو بمعنى عرفه وان
ان المخصص بالعام بيان له فكيف يكون متقدما عليه والجواب عن الاول المنع في التساوي فان
تعديد الجزئيات وذكرها بالتنصيص يمنع من تخصيص بعضها الا فيه من التناقض بخلاف اذا لم يكن
مذكورا باللفظ الدال فان التخصيص ح ممكن فلا يصار الى النسخ لما بيناه من اولوية التخصيص
بالنسبة اليه ولان النسخ رفع والتخصيص لا رفع فيه وانما هو دفع والدفع اهون من الرفع
وعن الثاني بانه استبعاد محض اذ لا يمتنع ان يرد بعد كلام ليكون بيانا للمراد بكلام آخر يرد بعده
وتحقيقه انه يتقدم ذاته ويتاخر وصف كونه بيانا لا ضير فيه اذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق
عنه وجه التقيه بالقول بالنسخ هنا عن الشيخ علته بانه لا يجوز تاخير البيان وكانه يريد به عدم
جواز تاخيره الى وقت ارادة التخصيص من دليل عليه مقارن له وان لم يكن قد تقدم عليه
~~ليبان وان لم يكن قد تقدم عليه~~
بيان وانه فلا معنى لجعل صورة التقديم من تاخير البيان ان المحقق ...
يكون بيانا والجواب عن هذا التعليل اولا انا لا نسلم عدم جواز تاخير البيان وثانيا انه
على التقدير يسبق الخاص لا يكون البيان متاخرا ولم يتعرض السيد لذلك هنا الا حتجاج على ما
صار اليه ولعله منذ احتجاج فانهما اشترطا الاقتران في التخصيص القسم الرابع ان
يجهل التاريخ وعندنا انه يعمل ح بالخاص ايضا لانه لا يخرج في الواقع عن احد الاقسام
الثلاثة وقد بينا ان الحكم في الجميع العمل بالخاص وما قيل من ان الخاص ان ورد
بعده قبل حضور وقت العمل بالعام كان مخصصا وان ورد بعده كان ناسخا وح وان كان
قطعيين او ظنيين او العام قطعيا والخاص ظنيا وجب ترجيح الخاص على العام
لتردده بين ان يكون مخصصا وناسخا وان كان العام قطعيا والخاص ظنيا فانه لا
يكون مخصصا اذ لا يكون ناسخا وعلى الاول العمل بالخاص وان على الثاني فلا يجوز ...

بل يكون مترددا وقد تردد الراوي مع جهل التاريخ بين ان يكون مخصصا وبين ان يكون
ناسخا مقبولا وبين ان يكون مردودا فكيف يقدم الراوي والحال هذه على العام فجوابه
ان اقتضاء النسخ معلق على وروده اي الخاص بعد حضور وقت العمل واقتضاء التخصيص
مطلق فمع الجهل بالحال لا يعلم حصول الشرط والاصل يقتضي عدمه الا ان يدل على وجوده
دليل والمشروط عدم عند عدم الشرط فلا يصح اقتضاء النسخ فلا معارضة لاقتضاء التخصيص
لا يقال هذا معارض بمثله فنقول ان اقتضاء التخصيص مشروط بوروده قبل حضور
وقت العمل وذلك غير معلوم حيث يجهل الحال فيتمسك في نفيه بالاصل ويلزم منه
نفي المشروط الذي هو التخصيص لانا نقول قد علم مما قدمناه رجحان التخصيص على النسخ
وانه اذا تردد الامر بينهما يكون التخصيص هو المقدم ولا يصار الى النسخ الا حيث
يمتنع التخصيص كما هو في صورة تاخره عن وقت العمل فان التخصيص يمتنع حينئذ
لاستلزامه تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز وهذا يقتضي اعتبار التخصيص
حيث لا يدل على خلافه دليل فالاشتراط انما هو في العدول عنه لا اليه ومن البين
انه مع الجهل بالحال لا يعلم حصول المانع فيثبت الحكم بالتخصيص ولان ...
الاحتمالين فانه لا شك في تحقق ... لما ان الحكم قطعي والراوي ظني فليلحظ
التوقف به اذ ما عداه من الصور خالص من هذا الشوب ووجه تحقيق التوقف
في تقديم الراوي بقول مطلقا لتردده بين ما ذكر من الامور لا يستثنى هذه الصورة من
البين ويبقى الحكم بالتقديم على حاله في الباقي ولعل هذا المعنى هو مقصود القائل و
ان قصرت العبارة عن تاديته الا ان يرى كلامه يابى هذا وينبغي ان يعلم
ان اثر هذا الخلاف على تقدير ثبوته عندنا قليل جدا اذ الظاهر ان جهل التاريخ
لا يكون الا في الاخبار واقتضاء النسخ فيها منتف عندهم كما لا يخفى
على المتامل ... عند ذكر احتمال جهل التاريخ والقائل بالعلم بتقدم احدهما او
تاخره هذا لا يليق بعموم الكتاب فان تاريخ نزول آيات القرآن مضبوط

... فيه دلالة يقتضي في الاخبار انه لابد من ... فيها هذا ومن لا يذهب الى العمل باخبار الآحاد فقد سقطت عنه كلفة هذه
المسئلة فان تكلم فيها فعلى طريق الفرض والتقدير والذي يقوى في نفوسنا اذا
فرض ذلك التوقف عن البناء والترجيح الى ما يدل عليه من الدليل في العمل باحدهما انتهى
كلامه وما ذهب اليه من التوقف ههنا هو مذهب من قال بالنسخ في القسم السابق
ووجهه بعد البناء على مذهبهم هناك ظاهر ولا يدور الراوي بين ان يكون مخصصا
او منسوخا ولا ترجيح لاحدهما فيتوقف

المطلب الثاني

في المطلق والمقيد والمجمل والمبين
اصل المطلق ما دل على شائع في جنسه بمعنى
كونه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك والمقيد خلافه
فهو ما يدل لا على شائع في جنسه وقد يطلق المقيد على معنى آخر وهو ما اخرج من شياع مثل
رقبة مؤمنة فانها وان كانت شائعة بين الرقبات المؤمنات لكنها اخرجت
من الشياع بوجه ما من حيث كانت شائعة بين المؤمنة وغير المؤمنة فازيل ذلك
الشياع عنه وقيد بالمؤمنة فهو مطلق من وجه ومقيد من آخر والاصطلاح الشائع
في المقيد هو الاطلاق الثاني اذا عرفت هذا فاعلم انه اذا ورد مطلق ومقيد فان
ان يختلف حكمهما كان اكرم هاشميا وجالس هاشميا عالما فلا يحمل احدهما على
الآخر بوجه اتفاقا الا ان يكون بان المتضمنان لاحكام حكمين واحدهما ...
او نهيين ام لا كان يكون بكل احدهما امرا والآخر نهيا ولا اتحد موجبهما او اختلف
الا في مثل ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة كافرة ثم يقيد المطلق بنفي الكفر
يقول لا تملك رقبة كافرة فانه يقيد المطلق بنفي الكفر وان كان الحكمان ... الملك
مختلفين لتوقف الاعتاق على الملك وان لا يختلف نحو اكرم هاشميا
واكرم هاشميا عالما فاما ان يتحد موجبهما او يختلف وان اتحد فاما ان
يكونا مثبتين او منفيين فهذه اقسام ثلاثة الاول ان يتحد موجبهما مثبتين

مثلا ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة فيحمل المطلق على المقيد اجماعا
نقل في النهاية ويكون المقيد بيانا للمطلق ان تأخر او تقدم عليه او تأخر عنه وقيل نسخ ان تأخر المقيد
عنهما مقاما ان حمل المطلق على المقيد وكونه بيانا او نسخا اما انه يحمل المطلق على المقيد فلانه جمع بين الدليلين
لان العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق والعمل بالمطلق لا يلزم منه العمل بالمقيد لصدقه مع غيره فيكون المقيد لهذا
مستعملا بالتقوم واي حجة حيث ينتفي منه احتمال التجوز في المقيد بارادة الندب حتى كونه افضل فردي
بارادة او وجوب التخيير وكذا الحكم يكون احتمال التجوز بما ذكرناه منتفيا [illegible] بالنسبة الى
التجوز في لفظ المطلق بارادة المقيد منه لانه مجاز والاصل عدمه اي فيتعين الحكم بترجيح احد
المجازين بما يحصل التوفيق المقتضي للتلفيق او التوقف ويبقى المطلق سليما عن المعارض
وقد اشار الى بعض هذه الاشكال في النهاية واجاب عنه بما يرجع الى ان حمله على المقيد يقتضي
يقين البراءة والخروج عن العهدة بخلاف ايقاعه على الاطلاق فانه لا يحصل معه ذلك اليقين وقد
افاده بعضهم دليلا على ان الحكم مستدام مع الدليل الاخر من غير تعرض للاشكال وهو كما ترى وانه بيان
لانه نوع من التخصيص في الفرض فان المراد من المطلق كرقبة مثلا انه فرد كان من افراد الماهية
فيصير عاما ويدل على البدل ويصير تخصيصه بغير المؤمنة تخصيصا واخراجا لبعض المستعملات
[illegible] التقييد يرجع الى نوع من التخصيص لان تقييد المطلق [illegible] التخصيص
فكما ان الخاص المتأخر بيان للعام المتقدم وليس ناسخا فكذا المقيد المتأخر احتج
الذاهب الى كونه ناسخا مع المتأخر بانه لو كان بيانا للمطلق حين كان المراد بالمطلق هو المقيد
فيجب ان يكون مجازا فيه وهو فرع الدلالة وانها منتفية اذ المطلق لا دلالة له على مقيد خاص
والجواب ان المجاز انما يلزم من اللفظ بواسطة القرينة وهي هنا المقيد فيجب حصول
الدلالة والفهم بعده لا قبله وما ذكره انما يتم لو وجب حصولها قبله وليس الامر كذلك
وليأت لهذا مزيد تحقيق في قريب ان شاء الله ان يتحد موجبهما منفيا نحو [illegible] فيحمل لها
على [illegible] مثلا ان يقول في كفارة الظهار لا تعتق المكاتب [illegible]
الاستغراق كما في [illegible] فلا يجزي اعتاق المكاتب اصلا وان [illegible]

موجبهما ان يختلف كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها في كفارة القتل
وعندنا انه لا يحمل [illegible] على المقيد ح لعدم المقتضي له [illegible]
[illegible] الا انه يحكم عليه [illegible] مع وجود شرائطه [illegible]
وكذلك [illegible] المجمل هو ما لم يتضح دلالته ويكون في الافعال ولفظ مفرد او مركب
اما الفعل فحيث لا يقترن بما يدل على وجه وقوعه واما اللفظ المفرد فكالمشترك لتردده
بين المعنيين [illegible] بالاصالة كالعين [illegible] بالاعلال كالمختار المتردد
بين الفاعل والمفعول اذ لولا الاعلال لكان مختير بكسر الياء [illegible] بالفتح للمفعول فينقض الاصل
واما اللفظ المركب فكقوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج والولي
وكما في مرجع الضمير حيث يتقدمه امران ويصلح لكل واحد منهما كضرب زيد عمرا وضربته
لتردده بين زيد وعمرو وكالمخصوص بمجهول كقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان
تبتغوا باموالكم محصنين فان تقييد الحل بالاحصان مع الجهل به اوجب الاجمال
فيما احل وقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم اذا عرفت هذا فههنا
فوائد الاولى ذهب السيد المرتضى وجماعة من العامة الى ان اية السرقة وهي
قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما مجملة باعتبار اليد وقيل باعتبار
القطع ايضا والاكثر دل على خلاف ذلك وهو الاظهر لنا ان الاعتبار في
لفظ اليد عند الاطلاق هو جملة العضو الى المنكب فيكون حقيقة وظاهرا منه
حال الاستعمال فلا اجمال ويتبادر الفهم من لفظ القطع ابانة الشيء عما كان متصلا
به فهو ظاهر فيه فلا اجمال احتج السيد ره بان اليد يقع على العضو كله
وعلى البعض منه وان كان لها اسم يخصها فيقولون غمست يدي في الماء الى
الى الاشاجع والى الزند والى المرفق والى المنكب واعطيته كذا بيدي
وانما اعطاه بانامله وكذلك كتبت بيدي وانما كتبت باصابعه قال وليس
يجري قولنا ان لها اسم [illegible] ان يقع على جملة تخص كل بعض

يل مجرى

منها بالاسم من غير ان يقع ان على البعض منها كما يقع الاسم يد على كل بعض من هذا العضو
والجملة معتبر القطع ايضا من ذلك بان القطع يطلق على الابانة وعلى الجرح
يقال لمن قطع يده بالسكين جرح يده فحصل الاجمال والجواب من الاول ان الاستعمال
لا يجامع الحقيقة والمجاز ولفظ اليد وان كان مستعملا في الكل وفي البعض الا ان فهم الثاني
الجملة منه موقوف على ضميمة القرينة وذلك آية كونه مجازا فيه والفرق الذي ادعاه بين
لفظ اليد ولفظ [illegible] غير مقبول بل هما مشتركان في تبادر الجملة عند الاطلاق وفي
الحمل على القرينة وان كان استعمال اليد في البعض متعارفا دون الانسان فان ذلك
بمجرده لا يقتضي الاجمال بل غايته كونه ظاهرا في الكل بحيث لا يلتفت احد الى خصوص [illegible]
العضو والى القطع فلا خفاء [illegible] بمثله فانا قد بينا ظاهره في الابانة التنبيه الثانية
عدم [illegible] في المجمل نحو قوله لا صلاة الا بطهور لا صلاة الا بفاتحة الكتاب لا صيام لمن
لم يبيت الصيام من الليل لا نكاح الا بولي مما ينفى فيه الفعل ظاهرا مطلقا وقيل ان كان
المنفي شرعيا كما في الامثلة المذكورة او لغويا ذا حكم واحد فلا اجمال والا كان لغويا له اكثر
من حكم فهو مجمل والحق انه لا اجمال مطلقا وفاقا للاكثر لنا انه ان ثبت كونه حقيقة
شرعية في الصحيح [illegible] كان معناه لا صلاة صحيحة ولا صيام صحيحا ونفي المسمى ممكن باعتبار
فوات الشرط او الجزء وقد اخبر الشارع به فتعين للارادة فلا اجمال وان لم يثبت كونه حقيقة
شرعية كما هو الظاهر وقد مر وان ثبت له حقيقة عرفية وهو ان مثله يقصد منه نفي الفائدة
والجدوى نحو لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد ولا طاعة الا لله [illegible] كان متعينا ايضا ولا
ولو فرض انتفاؤه ايضا فالظاهر انه يحمل على نفي الصحة دون الكمال لان ما لا يصح كالعدم في عدم الجدوى
بخلاف ما لا يكمل فكان اقرب المجازين الى الحقيقة المتعذرة وكان ظاهرا فيه فلا اجمال لا يقال
هذا اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل لانا نقول ليس [illegible] وانما هو ترجيح احد المجازات بعرف المتعارف
ولذلك [illegible] كالعدم اذا كان بلا منفعة اصح الاولون بان العرف في مثله مختلف فيفهم منه
نفي الصحة تارة ونفي الكمال اخرى فكان مترددا بينهما فلزم الاجمال والجواب ان اختلاف العرف

والفهم [illegible]

والفهم ان كان فانما هو باعتبار اختلاف الفهم فيه فانه ظاهر في الصحة او في الكمال [illegible] صاحب
مذهب يحمله على ما هو الظاهر فيه عنده لا مجمل الا انه ظاهر عند كل [illegible] ولو نزلنا الى التسليم
ترديده بينهما فكونه على السواء ممنوع بل نفي الصحة راجح لما ذكرناه من اقربيته الى نفي الذات
حجة المفصل ان انتفاء الفعل الشرعي ممكن لفوات شرطه او جزئه فيجري النفي فيه على ظاهره
ولا يكون هناك اجمال وكذا يتبع الحكم اللغوي فانه يجب صرف النفي اليه وهو ظاهر
واما اذا كان له احكام الفضيلة والاجزاء فليس احدها اولى من الآخر فيحصل الاجمال
والجواب ظاهر مما قدمناه فلا نعيده الثالث اكثر الناس على انه لا اجمال في التحريم المضاف
الى الاعيان نحو قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وخالف فيه البعض والحق الاول
لنا ان من استقرأ كلام العرب علم ان مرادهم في مثله حيث يطلقونه انما هو تحريم
الفعل المقصود منه ففي ذلك كالاكل في المأكول والشرب في المشروب واللبس في
الملبوس والوطء في الموطوء فاذا قيل حرمت عليكم الخمر يراد الشرب وفي الحرير يراد اللبس وفي امهات
فهم ذلك سبق الى الفهم عرفا فهو متضح الدلالة فلا اجمال احتج المخالف
بان تحريم العين غير معقول فلا بد من اضمار فعل يصح متعلقا له ولا يمكن اضمار كله ولا
يمكن الجميع لان ما يقدر للضرورة يقدر بقدرها فيتعين اضمار البعض ولا دليل على خصوصية
شيء منها فلا دلالة على البعض المراد بعينه وهو معنى الاجمال والجواب المنع
من عدم وضوح الدلالة على ذلك البعض لما عرفت من دلالة العرف على ارادة ما
المقصود منه [illegible] نقيض المجمل فهو متضح الدلالة [illegible]
[illegible] ذلك الغير [illegible]
[illegible] وبعض الناس فخالف في الفعل
ضعيف لا يعبأ به [illegible]
فاتحة [illegible] فانه بيان لقوله ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة في الظهر
الوجهين [illegible] فيما سقت السماء العشر فانه بيان لمقدار [illegible]

المأمور بإتيانها لاتّحاد الفعل من الرسول كصلاته فإنّه بيان لقوله تعالى وأقيموا الصلوة
وكحجّه فإنّه بيان لقوله تعالى ولله على الناس حجّ البيت ويعلم كون الفعل بيانا تارة بالضرورة من قصده
وأخرى بنصّه كقوله صلّوا كما رأيتموني أصلّي وخذوا عنّي مناسككم وبالدليل العقلي كما إذا ذكر مجملا وقت
الحاجة إلى العمل به ثمّ فعل فعلا يصلح بيانا له ولم يصدر عنه غيره فإنّه يعلم أنّ ذلك الفعل هو البيان
وإلّا لزم تأخيره عن وقت الحاجة [illegible] أداء وقت
هذا فرع على أنّه لا خلاف بين أهل العدل في عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة وأمّا تأخيره عن وقت
الخطاب إلى وقت الحاجة فأجازه قوم مطلقا ومنعه آخرون مطلقا وفصّل آخرون فقال الذي [illegible] إلى أن
المجمل من الخطاب يجوز تأخير بيانه إلى وقت الحاجة وأمّا العموم ولكان باقيا على أصله للعقل إن أطلق
يحتمل أن يرد تخصيص تأخير بيانه لأنّه في حكم المجمل وإذا انتقل بعرف الشرع إلى وجوب الاستغراق بطل أثر
فلا يجوز تأخير بيانه [illegible] في النهاية [illegible] بعد نقله الأقوال [illegible]
هو جواز تأخير بيان ما ليس له ظاهر كالمجمل دون ما له ظاهر فقد اشتمل في غيره كالعامّ والمطلق والمنسوخ
فيجوز تأخير بيانه التفصيلي لا الإجمالي بأن يقول وقت الخطاب هذا العامّ مخصوص وهذا المطلق
مقيّد وهذا الحكم سينسخ وقال إنّه الحقّ ولا يكاد يظهر بينه وبين [illegible] السيّد
بعد إمعان النظر فرق إلّا في جهة النسخ فإنّ السيّد لم يتعرّض له في أصل الحجّة
وإنّما ذكره في أثناء الاحتجاج أنّ الإجماع من الكلّ واقع على أنّه تعالى لم
يحسن منه تأخير بيان مدّة الفعل المأمور به والوقت الذي ينسخ فيه عن
وقت الخطاب وإن كان مرادا بالخطاب والعجب بعد هذا من العلّامة
[illegible] من قول السيّد وموافقته [illegible] على وجوب اقتران بيان
المنسوخ بجميع ما فيه من البعد والمخالفة لما هو المعروف بينهم من اشتراط تأخير
الناسخ حتّى إنّه في مباحث النسخ عدّه شرطا من غير توقّف ولا [illegible]
[illegible] للفرق بين النسخ والتخصيص وإنّما يوهم ظاهر عبارة السيّد
من خصيصة المنع من جواز تأخير [illegible] بالعامّ وعدم التعرّض للمراد

من دليل إن أراد التعرّض التفصيلي لا غيره بحيث يعدّان وجهين في المسألة لذلك
القول إذ عمّم فيه المنع للكلّ فإنّ الظاهر أراد منه خلافه واكتفى [illegible]
فيه بأنّ كلام السيّد في الاحتجاج يعرب عن الموافقة في كلا الوجهين [illegible]
كان العلّامة ره لم يعط الحجّة حقّ النظر والذي [illegible]
يقوى في نفسي هو القول الأوّل [illegible] يجتنبه الخصم من قبح الخطاب
معه على ما ستسمعه ويبيّن ضعفه ولا يمتنع عند العقل فرض مصلحة فيه ليس لأجلها
كون المكلّف وتوطين النفس على فعل المأمور في وقت الحاجة فإنّ العزم وما يلحقه ممّا
يترتّب الثواب عليها وفيه مع ذلك تمهيد الفعل المأمور به حجّة [illegible]
عدم جواز تأخير البيان المجمل أنّه لو جاز لجاز خطاب العربي بالزنجيّة من غير أن يبيّن له
في الحال والجامع كون السامع لا يعرف المراد فيهما والجواب منع الملازمة
وإبداء الفرق بأنّ العربي لا يفهم من الزنجيّة شيئا بخلاف المخاطب باللفظ المجمل
فإنّه يعلم أنّ المراد أحد مدلولاته فيطيع ويعزم على الفعل أو الترك إذا بيّن له
والحجّة لهم على منع تأخير بيان غير المجمل أيضا فيعلم من حجّة المفصّل وكذا الجواب احتجّ
المرتضى على جواز تأخير بيان المجمل بنحو ما ذكرناه وهو أنّه لا يمتنع أن يعرض فيه مصلحة دينية
يحسن لأجلها [illegible] وليس لهم أن يقولوا ههنا وجه قبح وهو الخطاب بما لا يفهم المخاطب
معناه فإنّ هذه الدعوى منهم غير صحيحة لأنّا نعلم ضرورة أنّه يحسن من الملك أن يدعو
بعض عمّاله فيقول قد ولّيتك البلد الفلاني [illegible] فاخرج إليه غدا أو في
وقت بعينه وأنا أكتب لك تذكرة بتفصيل ما تعمله وتأتيه وتذره أسلّمها إليك عند توديعك
أو أنفذها إليك عند استقرارك في عملك [illegible] العلم بتفصيل صفات
الفعل ليس بأكثر من تأخير إقدار المكلّف على الفعل [illegible] فكما لا يجب
أن يكون في حال الخطاب قادرا [illegible] التمكّن فكذلك العلم بصفة
الفعل هذا ملخّص كلامه في الاحتجاج للشقّ الأوّل من مذهبه وهو جيّد وأمّا الثاني
فيه احتجّ على أنّه إنّما منع تأخير بيان العامّ المخصوص لوجوه ثلاثة هذا

لا نقول ان العام لفظ موضوع للحقيقة ولا يجوز ان يخاطب الحكيم بلفظ له حقيقة وهو
لا يريدها من غير ان يدل في حال خطابه انه تجوز باللفظ ولا انقضاء في قبح ذلك والعلة
في قبحه انه خطاب اريد به غير ما وضع له من غير دلالة قارنته والذي يدل على ذلك انه لا
يحسن ان يقول الحكيم منا لغيره افعل كذا وهو لا يريد التهديد والوعيد او اقتل زيدا وهو
لا يريد الا ضربه الضرب الشديد الذي جرت العادة ان يسمى قتلا مجازا ولا ان يقول رأيت
حمارا وهو يريد رجلا بليدا من غير دلالة تدل على ذلك وبهذا المعنى بانت الحقيقة من
غيرها لان الحقيقة تستعمل بلا دليل والمجاز لا بد له من دليل وليس تأخير بيان المجمل كذلك
المجمل لان المخاطب بالمجمل لا يريد به الا ما هو الحقيقة فيه ولم يعدل به عما وضع له الا انه
فوله نعم فقد ... اراد به قدر المخصوص فلم يرد باللفظ الا الحقيقة التي وضع
له ولكن اذا ... فانه استعمل اللفظ الموضوع في اللغة بلا ... فيما وضع
وليس كذلك مستعمل لفظ العموم وهو يريد الخصوص لانه اراد باللفظ ما لم يوضع له
ولم يدل عليه دليل الثاني ان جواز ... ان يكون المخاطب قد دل على ...
بخلاف ما هو به لان لفظ العموم مع تجرده يقتضي الاستغراق فاذا خاطب به مطلقا ولم
يبين ان يكون دل به على الخصوص وذلك يقتضي كونه دالا بما لا دلالة فيه او يكون قد
دل على العموم فقد دل على خلاف مراده لان مراده الخصوص فكيف يدل عليه بلفظ العموم
فان قيل انا نستقر كونه دلالة عند الحاجة الى الفعل قلنا حضور وقت الحاجة ليس
بمؤثر في دلالة اللفظ فان دل اللفظ على العموم فيه فانما يدل على ... يرجع اليه
وذلك ... ان الوقت ... انما يعتبر في القول الذي يتضمن
التكليف فاما ما لا يتعلق بالتكليف من الاخبار وضروب الكلام فيجب ان يجوز تأخير البيان
فيه عن وقت الخطاب الى غير حين ... بالاوقات ... الى سقوط الاحد
الاستفهام من الكلام ... ان الخطاب وضع للاستفهام ومن سمع لفظ
العموم مع تجويزه ان يكون مخصوصا ويأتي له في المستقبل لا يستفيد في هذه الحال
به شيئا يكون وجوده كعدمه فان قيل يعتقد عمومه بشرط ان لا يخص قلنا

ما الفرق بين قول من يقول يجب ان يعتقد خصوصه الا ان يدل في المستقبل على
ذلك لان اعتقاده للعموم مشروطا كاعتقاده للخصوص وليس بعد هذا
الا ان يعتقد انه على احد الامرين اما بالعموم او الخصوص وينتظر وقت الحاجة
فاما ان يترك ... فيعتقد العموم او يدل على الخصوص فيعتقد عليه و
هذا ... قول اصحاب الوقف في العموم وقد صار اليه من ذهب الى ان لفظ
العموم مستغرق بظاهره على اقبح الوجوه هذه جملة ما احتج به على هذه الامور مما
في تقريبه نقلت ... الفاظ ... رامه من زيادة التقريب والجواب
... الاول فما تنقض بالنسخ ... انه من شرط المنسوخ كما اعترف
ان لا يكون موقتا بغاية تقتضي ارتفاعه حتى اذا عدمت الموقت ما يعلم فيه الوقت
على سبيل الجملة يحتاج في تفصيلها الى دليل كقوله ... هذا الفعل
الى ان انسخه عنكم ... فلا بد من كون اللفظ المنسوخ ظاهرا في الدوام ...
بعد فرض النسخ يعلم ان المراد خلاف ذلك الظاهر فقد استعمل اللفظ الذي له
حقيقة في غير تلك الحقيقة من غير دلالة في حال الخطاب على المراد ...
... البعض ... هذا القول ... المنع في النسخ ... العلامة
فاوجب اقتران بيانه للايجاب بالمنسوخ فرارا من هذا المحذور لكن ...
للاجماع على خلاف هذه المقالة كما مرت اليه الاشارة ...
من منع من تأخير بيان المجمل فقد اجمعنا على انه يحسن منه ... تأخير بيان
مدة الفعل المأمور به والوقت الذي ينسخ فيه عن وقت الخطاب وان
كان مرادا بالخطاب لانه اذا قال صلوا واراد بذلك غاية معينة فلا انتهاء
اليها من غير ... مراد في حال الخطاب وهو من فوائده ومراد المخاطب به وهذا
... مذهب القائلين بجواز تأخير بيان ... المجمل ولم يجز ذلك ...
عند احد مجرى خطاب العرب بالتركية فان قالوا اليس يجب ان يبين في

حال الخطاب لكن مراد بالخطاب قلنا رحمهم اصحابنا فقبلوا في الخطاب بالمجمل مثل
ذلك فان قالوا الان حاجة الى بيان مدة التنجيز وغاية العبارة لان ذلك بيان
لما لا يجب الا بفعله وانما يحتاج في هذا الخطاب الى بيان صفة ما يجب ان يفعله
قلنا هذا هدم لكل ما تعتمدون عليه في نفي تاخير البيان لانكم توجبون البيان لشيء
يرجع الى الخطاب لا لامر يرجع الى ازاحة علة المكلف في الفعل فان كنتم
تمنعون من تاخير البيان لامر يرجع الى العلة والتمكين من الفعل فلم تجيزون
ان يكون المكلف في حال الخطاب غير قادر ولا متمكن بالالات وذلك ابلغ في نفي
التمكين من فقد العلم بصفة الفعل وان كان انما منعتم لامر يرجع الى وجوب حسن
الخطاب وان المخاطب لا بد ان يكون له طريق الى العلم بجميع فوائده فهذا ينتقض
بمدة الفعل وغايته لانها من جملة المراد وقد اجزتم تاخير بيانها وقلتم بنفي قول من
يجوز تاخير بيان المجمل لانه يؤدي الى ... بالخطاب ... فوائده
... انتهى
عبارته بعينها وانما نقلناها لطولها لتضمنها تحقيق المقام ... عليه كلامه
ههنا وينتقض ... بالنقض به دليله غير ... المتقدمة التي
في مواضع الاعتبار ... على المتامل طريق ... بحيث
ينتظم مع محل النزاع وثانيا فبالحل والتحقيق انه لا ريب في افتقار
استعمال اللفظ في غير المعنى الموضوع له الى القرينة وان ذلك هو المائز
بين الحقيقة والمجاز فمن منع تاخير القرينة عن وقت الحاجة فانا نجيز عن
وقت التفهيم الى وقت الحاجة ... المنع منه مطلقا ... دليل
وما يتخيل من استلزامه الاغراء بالجهل فيكون قبيحا عقلا مدفوع بان الاغراء
انما يتحقق حيث ينتفي احتمال التجوز وانتفاؤه فيما قبل وقت الحاجة موقوف
على ثبوت منع التاخير مطلقا وقد فرضنا عدمه ... الاصل في الكلام

معناه التلفظ مع فوات وقت القرينة وتجرده عنها يحمل على الحقيقة لا مطلقا يدلك على
هذا انه لا نزاع في جواز تاخير القرينة عن وقت التلفظ بالمجاز بحيث لا يخرج الكلام
عن كونه ... عرفا ومنه تعقيب الجمل المتعددة المتعاطفة بالاستثناء ونحوه اذا
اتى ... المتكلم القرينة على ارادة العود الى الكل كما مر تحقيقه ولو ان مجرد التلفظ يقتضي صرفه
الى الحقيقة لم يجز ذلك لاستلزامه المحذور الذي ... في موضع النزاع من الاغراء
بالجهل على انهم قد ... بجواز ... العام المخصوص ... بادلة العقل
وان لم يسمع ... بدليل على تخصيصه ولم ينقلوا في ذلك ... خلافا من احد
وجوز اكثر المحققين كالسيد والمحقق والعلامة وغيرهم ... اسماع العام
المخصوص بالدليل السمعي ... مع ان ما ذكروه في التوجيه للمنع هنا يجري
لا ... المنع هناك ... مجردا عن القرينة يحمله على الحقيقة
لا ... فيلزم الاغراء بالجهل فان اجابوا بانه لا يجوز الحمل على الحقيقة الا بعد
التفحص عن المخصص الذي هو قرينة التجوز وبعد فرض وجوده لا بد ان يعثر عليها
فيحكم بمقتضاها قلنا في موضع النزاع انه لا يجوز الحكم على شيء حتى يحضر وقت
الحاجة وعند ذلك يجد القرينة فيطلع المكلف عليها ...
بالقضية والعجب من السيد ره انه ... على ان ... تاخير بيان المجمل ... هذا
ولم ... قوي ... اذا جوزتم ان
بالمجمل ويكون ... بيانه في الاصول ... المخاطب ترجع الى الاصول ليعرف ... المراد
في الذي يجب ان يعتقد هذا ... الى ان يعرف في الاصول المراد ...
يتوقف على ... اعتقاد التفصيل ويعتقد في الجملة انه ...
هذا القول وقول من جوز تاخير البيان ... الفرق بينهما انه اذا ...
بيان فهو متمكن من الرجوع اليها ومعرفة المراد ... اذا اخر البيان فانه لا يكون
متمكنا قلنا اذا كان البيان في الاصول فلا بد من ... يرجع فيه اليها ...
... قرينة ... على الحقيقة ...

لظهور وجوه هذا الزمان غير [illegible] مستعد للفعل ومأمور باعتقاد وجوبه والعزم على
اداته مع طول الكون غير متمكن من معرفة المراد وانما يصح ان يعرف المراد
بعد هذا الزمان فقد عاد الامر الى انه مخاطب بما لا يتمكن في الحال من
معرفة المراد به وهذا هو قول من جوز تأخير البيان ولا فرق في هذا الحكم
بين طول الزمان وقصره فان قالوا هذا الزمان الذي التزمناه لا
يمكن فيه معرفة المراد يجري مجرى زمان مهلة النظر الذي لا يمكن وقوع المعرفة
قبله فليس الامر كذلك لان زمان مهلة النظر لا بد منه ولا يمكن ان تقع
المعرفة الكسبية الا فيه وليس كذلك اذا كان البيان في الرجوع الى الاصول لانه لا يتعذر [illegible]
بقران البيان الى الخطاب فلا يحتاج الى زمان الرجوع الى تأمل الاصول هذا الكلام
دليل [illegible] وارد [illegible] ذلك عليه فيقال له اذا جاز [illegible] المخصص
منفصلا [illegible] مخصص لكنه [illegible] الى طلب [illegible] الرجوع اليها
الذي يجب ان يفهم المكلف من العام قبل ان يعثر على المخصص في الاصول
فان قلت يتوقف [illegible] اعتقاد [illegible] ويعتقد انه [illegible] العموم ان
لم يجد المخصص قلنا [illegible] بين هذا [illegible] من جواز تأخير البيان
فان قلت الفرق بينهما وجود القرينة [illegible] الرجوع اليها هناك [illegible]
الا ترى ان في موضع النزاع [illegible] القرينة وان كانت موجودة الا ان العلم بها
موقوف على زمان يرجع فيه اليها ففي ذلك الزمان هو مخاطب
لم يرد [illegible] من غير دلالة على انه متجوز وهو الذي [illegible] الدلالة
على قبحه فان قلت هذا الزمان مستثنى [illegible] واني لستقبح الكلام
[illegible] فيما بعده قلنا [illegible] في موضع النزاع ويبقى الكلام
على ما ادعاه من دلالة العرف على قبح تأخير القرينة عن وقت الخطاب
مطلقا مستشهدا بما ذكره من الوجوه الثلثة فانه [illegible] عليه [illegible]

لانا نسلم دلالة العرف على القبح في الكل [illegible] في محل النزاع بوجود [illegible] وقت الخطاب
في مفهوم التجوز لا يقتضي التسوية في جميع الاحكام [illegible]
بها فلا دلالة فيها [illegible] على الاول [illegible]
المهدد عليه مقارن للخطاب فلا بد من اقتران البيان به [illegible] تحقق التهديد
عن [illegible] مع مقارنة قرينة اللفظ [illegible] في المستقبل لانه
مع [illegible] عدم تحقق مسمى التهديد المطلوب حصوله [illegible] المراد [illegible]
الثاني ان فرض وقت الحاجة فيه متأخرة منعنا قبح التأخير فيه وان فرضه مقارنا
للخطاب سلمناه ولا [illegible] الثالث [illegible] محل النزاع [illegible] لانه من
قبيل الامر وليس له وقت الحاجة [illegible] القرينة فيها
وقضية العرف بذلك فيها ظاهر الفساد مع ان تجريدها عن القرينة المبينة للمراد
منها [illegible] التفسير [illegible] في التفسير [illegible] عدم المطابقة
لمرجح وقبحه معلوم ومن هذا التحقيق يظهر الجواب عن [illegible] فانا لا نسلم انه
بانه [illegible] يكون قد اتى [illegible] بخلاف [illegible] لان لفظ [illegible]
فقد [illegible] ولكن لا بد من بيان [illegible] فان جعلتم وقت الخطاب [illegible]
هو [illegible] وان كان [illegible] بينه وبين وقت الحاجة [illegible]
الخ قلنا [illegible] فقط على الخصوص [illegible] القرينة التي [illegible] مع ذلك
لا ينفك واحد منها بالدلالة عليه ولا يلزم من عدم صلاحيته للدلالة مجردا عدمها
مع انضمام القرينة ودلالته لا تنفي المجاز اذ من المعلوم ان اللفظ لا دلالة له
مجردة عن المعنى المجازي [illegible] فان الحاجة ليس [illegible] في دلالة اللفظ
الخ فما [illegible] يقطع [illegible] التجوز فيحمل اللفظ على
حقيقته ان لم يكن قد وجدت القرينة والا فعلى المعنى المجازي [illegible] وان بعد
هذا [illegible] ثم [illegible] فرض من الخطاب لانكم تجوزون التجوز ما دام

المتكلم مشغوف بكلامه الى ان لم ينقطع لا يتجه تمتّع الحكم بارادة شيء من اللفظ
وعند انتهائه يتبيّن وكذا لا ينفي القرينة فالمجاز ولا بعد بيانه كحقيقة فعلم ان
الدلالة عندنا وعندكم انما تستقر بعد مضيّ زمان واختلافه بالطول والقصر لا
يجوز الفصل بين الخطاب وبيانه وبهذا يتضح فساد قوله وذلك قبل وقت الحاجة
للكلام منع فساده بعد ما علمت من جواز التأخير قبله وعدمه بعده ما نقول بعد وقت
الخطاب فيجوز الاضمار المنافي لقيام الدلالة قبل وبعد فيتحصل ان الدلالة
بعد قوله على ان وقت الحاجة انما يعتبر في القول الذي يتضمن تكليفا لكم قلنا
ونحن لم نجوّز التأخير الا فيما يتضمن التكليف من الدلالة لانه الذي يفعل فيه
وقت الحاجة واما ما عداه من الاخبار فلا تبدي اقتران بيان المجاز فيها
بها كما بيناه واما جواب الثالث فواضح لان الكلام يحتاج الى البيان لان فرض ان
في الخطاب يجب تقيضه في الوهم اذ غايته ان يصير مجملا في المقتضى وهو غير ضائر
ولا فيه خروج عن القول بكونه موضوعا للعموم وما ذكره من الرجوع الى الجواب في الوقف
لا وجه له فان التوقف فيما قبل الحاجة بمنزلة التوقف الى الكلام الخطاب
ومن المعلوم ان ذلك لا يعد وقفا والتفرقة فيما بعد الحاجة جلية لان الخصوص
عندنا يحتاج الى القرينة وهو قيد ما يكون للعموم واهل الوقف يقولون بان المحتاج
الى القرينة هو العموم والخصوص معا متبقين للارادة على كل حال والله اعلم

المطلب الخامس في الاجماع

الاجماع لغة يطلق على معنيين احدهما العزم وبه فسّر قوله تعالى فاجمعوا امركم اي اعزموا وثانيهما
الاتفاق وقد نقل في الاصطلاح الى اتفاق خاص وهو اتفاق من يعتبر قوله من الامة
في الفتاوى الشرعية على امر من الامور الدينية والحق وقوعه والعلم به و
حجيته وللناس خلاف في المواضع الثلاثة فزعم قوم منهم النظّام وامامية الامامية
العلم به مع تجويز وقوعه ونفر ثالث حجيته معترفا بامكان الوقوع والكل

والذاهب اليه شذوذ لا يلتفت اليه وحجج الكل ركيكة واهية فكان الاعراض عنه احرى
والاضراب عن حكايتها والجواب عنها اليق وقد وقع بيننا وبين من وافقنا على الحجية
من اهل الخلاف في مدركها خلاف ثم انهم يوجهوا لذلك وجوها من العقل والنقل لا يكاد
طائلا في شيء منها ان يقف اليها فليطلبها من مظانها اذ ليس في التعرض
كثير فائدة ونحن لما ثبت عندنا بالادلة العقلية والنقلية كما حقق مستقصى
في كتب اصحابنا الكلامية ان زمان التكليف لا يخلو عن امام معصوم حافظ للشرع
يجب الرجوع اليه الى قوله فيه فمتى اجتمعت الامة على قول كان داخلا في جملتها
لانه سيّدها والخطأ مأمون عليه على قوله فيكون ذلك الاجماع حجة
فحجية الاجماع في الحقيقة عندنا انما هي باعتبار كشفه عن الحجة التي هي قول
المعصوم والى هذا المعنى اشار المحقق ره حيث قال بعد بيان وجه الحجية
على طريقتنا وعلى هذا فالاجماع كاشف عن قول الامام لا ان الاجماع حجة في نفسه
من حيث هو اجماع انتهى ولا يخفى عليك ان فائدة الاجماع تعدم عندنا اذا علم الامام
بعينه نعم يتصور وجودها حيث لا يعلم بعينه ولكن يعلم كونه داخلا في جملة المجمعين
ولا بد في ذلك من وجود من لا يعلم اصله ونسبه في جملتهم اذ مع علم اصل الكل ونسبهم
يقطع بخروجه عنهم ومن هنا يتجه ان يقال ان المدار في الحجية على العلم بدخول الكل
المعصوم في جملة القائلين من غير حاجة الى اشتراط اتفاق جميع المجتهدين او
اكثرهم لا سيما مع معروفي الاصل والنسب كما قال المحقق في المعتبر واما الاجماع فعندنا
هو حجة بانضمام المعصوم فلو خلا المائة من فقهائنا عن قوله لما كان حجة ولو حصل في اثنين لكان قولهما
حجة لا باعتبار اتفاقهما بل باعتبار قوله فلا تغترّ اذا من يتحكم فيدعي الاجماع
باتفاق الخمسة والعشرة من الاصحاب مع جهالة قول الباقين الا مع العلم القطعي
بدخول الامام في الجملة هذا كلامه وفي غاية الجودة والعجب من غفلة جمع من

الاصحاب عن هذا الاصول ... في دعوى الاجماع عند احتجاجهم به تلك بل
والفقيه كما حكاه رحمه الله حسن جملة عبارة عن مجرد الاتفاق بالمجتهدين الى عصر
الاصحاب فعدلوا به عن معناه الذي جرى عليه الاصطلاح من غير قرينة جلية ولا دليل
على الحجية معتد به وما اعتذر به الشهيد ره في الذكرى من تسميتهم المشهور اجماعا
او لعدم الظفر حين دعوى الاجماع بالمخالف او بتاويل الخلاف على وجه يمكن
مجامعته لدعوى الاجماع وان بعد او ارادتهم الاجماع على روايته او ارادتهم
الاجماع على روايته بمعنى تدوينه في كتبهم منسوبا الى الائمة عم ولا يخفى عليك ما فيه
فان تسمية الشهرة اجماعا لا تدفع المناقشة التي ذكرناها وهي العدول عن المعنى
المصطلح المتقرر في الاصول من غير اقامة قرينة على ذلك العدول ... ما فيه
من الضعف لانتفاء الدليل على حجية مثله كما سنذكره وعدم الظفر بالمخالف عند دعوى الاجماع
في موضع ... الذي بيناه وهو قريب ... تاويل الخلاف فانا نراه في مواضع لا يكاد
يناسبها التاويل ... فالاعتراف بالخطاء في كثير من المواضع احق من ارتكاب
الاعتذار ولعل هذا منها والله اعلم اذا عرفت هذا فهنا فائدة الاولى الحق امتناع
الاطلاع عادة على حصول الاجماع في زماننا هذا وما ضاهاه من غير جهة النقل اذ لا سبيل الى العلم
بقول الامام كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله
مستورا ... وهذا مما يقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ
الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواتر او آحاد حيث يعتبر او
مع القرائن المفيدة للعلم فلا بد من ان يراد به ما ذكره الشهيد في الذكرى
من الشهرة واما الزمان السابق على ما ذكرناه المقارب لعصر ظهور الائمة وامكان
العلم باقوالهم فيمكن فيه حصول الاجماع والعلم به بطريق التتبع والى مثل هذا
نظر بعض علماء اهل الخلاف حيث قال الانصاف انه لا طريق الى معرفة
الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم

على التفصيل واعترضه العلامة بانا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق
الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار عليه وانت خبير لبعد الاعتراض
عما قررناه جيدا لوجه اندفاع هذا الاعتراض عن ذلك القائل لان الظاهر من كلامه ان الحكم في
على الاجماع والعلم به ابتداء من غير جهة النقل غير ممكن عادة لا مطلقا وكلام العلامة
انما يدل على حصول العلم به بطريق النقل كما صرح به قوله اخيرا علما وجدانيا حصل بالتسامع
والتظافر في الاخبار الثاني قال الشهيد في الذكرى اذا افتى جماعة من الاصحاب
ولم يعلم لهم مخالف فليس اجماعا قطعا وخصوصا مع علم العين للجزم بعدم دخول
الامام ع ومع عدم علم العين لا يعلم ان الباقي موافقون ولا يكفي عدم علم الخلاف فان
الاجماع هو الوفاق لا عدم علم الخلاف وهل هو حجة مع عدم متمسك ظاهر من حجة نقلية
او عقلية الظاهر ذلك لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم
من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل وهذا الكلام عندي ضعيف لان العدالة انما تؤمن معه
تعمد الافتاء بغير ظن بالاجتهاد دليلا وليس الخطأ بمأمون من الظنون الناشئة
انه قلما فيها الخطأ من بعض الاصحاب الحاق المشهور بالمجمع عليه واستقربه وان كان
قابليه اللحوق في الحجية لا في كونه اجماعا واحتج له بمنع ما قاله في الظنون التي لا يعلم لها مخالف
وبقوة الظن في جانب الشهرة سواء كان اشتهارا في الرواية بان يكثر تدوينها او الفتوى
وليضعف بما ذكرناه في الفتوى وبان الشهرة تحصل معها قوة الظن بل هذا قيل زمن الشيخ
لا الواقعة بعده واكثر ما يوجد مشتهرا في كلام الاصحاب حدث كما نبه عليه والدي ره
في كتاب رعاية درايه الحديث مبينا لوجهه وهو ان اكثر الفقهاء الذين
نشأوا بعد الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به
فلما جاء المتأخرون وجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء وما دروا ان مرجعها الى الشيخ وان الشهرة
انما حصلت بمتابعته قال الوالد قدس سره وممن اطلع على هذا الذي بينته

وتحققته من غير تقليد الشيخ الفاضل المحقق زين الدين محمود الحمصي والسيد رضي الدين
ابن طاوس وجماعة قال السيد في كتابه المسمى بالبهجة لثمرة المهجة اخبرني جدي
الصالح ورام بن ابي فراس قدس الله روحه ان المحقق حدثه انه لم يبق للامامية
مفت على التحقيق بل كلهم حاك وقال السيد عقيب ذلك والآن فقد ظهر ان
الذي يفتي به ويجاب على سبيل ما حفظ من كلام العلماء المتقدمين اصل اذا اختلف
اهل العصر على قولين لا يجوز احداث ثالث فلا يتعدى اهل الكلف

ومثلوا له بامثلة منها ان يطأ المشتري البكر ثم يردها مع ارش النقصان وهو
تفاوت قيمتها بكرا وثيبا والقول بردها مجانا قول ثالث ومنها فسخ النكاح
بالعيوب المخصوصة قيل يفسخ بها كلها وقيل لا يفسخ بشيء منها فالفرق والقول
بانه يفسخ بالبعض دون البعض قول ثالث والمحققون على التفصيل بانه ان كان الثالث
يرفع شيئا متفقا عليه فممنوع والا فلا والاول كمسئلة البكر للاتفاق على انها لا ترد مجانا والثاني
كمسئلة فسخ النكاح ببعض العيوب لانه وافق في كل مسئلة مذهبا وهذا التفصيل
جيد على اصولنا لانه في صورة المنع اذا رفع المجمع عليه يكون قد خالف الاجماع
وفي صورة الجواز لم يخالف اجماعا ولا يمنع كونه في زمره المحتج على اصولنا المنع
مطلق لان الامام في احدى الطائفتين قطعا فالحق مع واحدة منهما والامر على خلافه
واذا كانت الثانية بهذه الصفة فالثالثة كذلك بطريق الاولى وهكذا القول
فيما زاد اصل اذا لم يفصلوا بين مسئلتين فان نصت على المنع من الفصل فلا
وان عدم النص فان كان بين المسئلتين علاقة بحيث يلزم من العمل باحدهما العمل
بالاخرى لم يجز الفصل كما في الزوج والابوين والمرأة والابوين فمن قال للام ثلث الاصل او الترك
في الموضعين ومن قال ثلث الباقي في الموضعين الا ابن سيرين فانه فصل
وان لم يكن بينهما علاقة فقيل يجوز الفصل والذي يأتي على مذهبنا عدم الجواز
لان الامام مع احدى الطائفتين قطعا ولازم ذلك وجوب متابعته في الجميع
هذا كله واضح اصل اذا اختلف الامامية على قولين فان كانت احدى

الطائفتين

الطائفتين معلومة النسب ولم يكن الامام احدهم كان في الطائفة الاخرى وان لم يكن معلومة
النسب فان كانت مع احدى الطائفتين دلالة قطعية وجب العمل وجب العمل على وفقها لان
الامام معها قطعا وان لم يكن مع احدهما دليل قاطع فالذي حكاه المحقق عن الشيخ التخيير
في العمل بايهما شاء وعزى الى بعض الاصحاب القول باطراح القولين والتماس دليل
من غيرهما ثم نقل عن الشيخ تضعيف هذا القول بانه يلزم منه اطراح قول الامام وتعقب هذا
بمثل ما ذكره الشيخ لان الامامية اذا اختلفت فكل طائفة توجب العمل بقولها وتمنع
من العمل بالقول الآخر فان تخيرنا لا نستجيز ما حظره المعصوم قلت كلام المحقق جيد
وهذا الذي يستفاد من الخطيب علمنا بعدم وقوع مثله كما تقدمت الاشارة اليه
قال المحقق اذا اختلف الامامية على قولين فهل يجوز الاتفاق بعد ذلك
على احد القولين قال الشيخ ان قلنا بالتخيير لم يصح الاتفاق بعد الخلاف لان ذلك
يدل على ان القول الآخر باطل وقد قلنا انهم مخيرون وللقائل ان يقول لم لا يجوز
ان يكون التخيير مشروطا بعدم الاتفاق فيما بعد وعلى هذا الاحتمال يصح الاجماع
بعد الاختلاف وكلام المحقق هذا كما ترى في غاية الوضوح والحق اصل اختلف
الناس في ثبوت الاجماع بخبر الواحد بناء على كونه حجة فصار اليه قوم ونكره آخرون
والاقرب الاول لنا ان الدليل حجية خبر الواحد يستغرقه شاملة بعمومه
فيثبت به كما يثبت غيره احتج الخصم بان الاجماع اصل من اصول الدين فلا يثبت
بخبر الواحد والجواب منع كلية الثانية فان السنة اعني كلام الرسول اصل من اصول
الدين وقد قبل فيه خبر الواحد فائدة قال السيد الاولى لا بد في الحكم
بالاجماع ان يكون علمه باحد الطرق المفيدة للعلم واقلها الخبر المحفوف بالقرائن
فلو انتفى العلم ولكن كان هو به باخبار من يقبل اخباره ليكون حجة وجب البيان
حذرا من التدليس لان ظاهر الحكاية للاستناد الى العلم والفرض استناده
الى الرواية فترك البيان تدليس وبالجملة فالحكم بالاجماع حيث تدخل في جزء

٢١

النقد حكم الخبر فيشترط في قبوله بالشرط هناك فينتبه له عند التحقيق للاحكام

الثابتة له حتى حكم التعادل والتراجيح على ما لا يتبين في موضعه وان سبق الى كثير

الاذهان خلاف ذلك فانه ناشئ عن قلة التامل فقد يقع التعارض بين

اجماعين منقولين وبين اجماع وخبر فيحتاج الى النظر في وجوه الترجيح بتقدير ان يكون

هناك شيء منها والا فيحكم بالتعادل وربما يستبعد حصول التعارض بين الاجماع

المنقول والخبر من حيث احتياج الخبر الآن الى تعدد الوسائط في النقل والنقل

منه في الاجماع وسيما ان قلة الوسائط من جملة وجوه الترجيح وينبغي ان

هذا الوجه وان اقتضى ترجيح الاجماع على الخبر الا انه معارض في الغالب بقلة

الضبط في نقل الاجماع من المتقدمين لنقله بالنسبة الى نقل الخبر والنظر في باب التراجيح

في وجوهها مشروطا بالتفات اليه وبه اديد عليه في ابي تيب الآخر لكنه انه قد

علمت ان نقل الاصحاب التعبير للاجماع في المشهور من غير قرينة في كلامهم على تعين

المراد في هذا انه لا يعتد بما يدعيه من الاجماع لانا نعلم ان المراد به في المصطلح

بالظنة وانى والتسهيم الآن بمذهب ذاهب للناس وان اشتهرت للاجماع في الجهة

النفي لذلك فلا يعتمد عليه في الاعتداد به وذلك ظاهر المطلب الثالث

في الاخبار ينقسم الخبر الى متواتر واحاد فالمتواتر هو خبر جماعة

يفيد بنفسه العلم بصدقه ولا ريب في امكانه ووقوعه ولا عبرة بما يحكى من خلاف

بعض ذوي الملل والنحل الفاسدة في ذلك فانه بهت ومكابرة لانا نجد العلم الضروري

بالبلاد النائية والامم الماضية كما نجد العلم بالمحسوسات لا فرق بينهما في الجزم

الى الجزم وبإذن الله بالاخبار قطعي وقد اوردوا عليه شكوكا منها انه يجوز

الكذب على كل واحد من المخبرين فيجوز على الجملة اذ لا ينافي كذب كل واحد منهم كذب

الآخرين قطعي لان المجموع مركب من الآحاد بل هو نفسها فاذا فرض كذب

كل واحد فقد كذب الجميع ومع وجهه لا يحصل العلم ومنها انه يلزم تصديق

اليهود

اليهود والنصارى فيما نقلوه عن موسى وعيسى انه قال لا نبي بعدي وهو ينافي نبوة

نبينا صلى الله عليه وآله فيكون باطلا ومنها انه كتتابع الخلق الكثير على الكل طعام واحد وانه ممتنع عادة

انه يؤدي حصول العلم به الى تناقض المعلومين اذا اخبر جمع كثير بالشيء وجمع

بنقيضه وذلك محال ومنها انه لو افاد العلم الضروري لما فرقنا بين ما

علمناه به وبين العلم بالضروريات واللازم باطل لانا اذا عرضنا على النفس

وجود اسكندر مثلا وقولنا الواحد نصف الاثنين فرقنا بينهما وجدنا الثاني اقوى بالضرورة

ومنها ان الضروري يستلزم الوفاق فيه ونحن نخالفكم وكل هذه الوجوه مردودة لانها

تشكيك في الضروري فهي كشبهة السوفسطائية لا تستحق الجواب ولكنا

نجيب عن الاول انه قد يكون لهيئة الاجتماع حكم لا يكون للآحاد

لا فيها والعكس منا تقدم في الاشخاص وهو لنقله ولفتح البلاد

عند الارادة وعن الثاني انه نقل اليهود والنصارى لم يكمل فيه شرائط التواتر

العلم وعن الثالث انه قد علم وقوعه والفرق بينه وبين الاجتماع على

الكل واحد بخلاف اكل الطعام الواحد باجمعه فوجود الداعي هنا وعدمها

هناك ظاهر وعن الرابع ان تواتر النقيضين محال عادة وعن الخامس ان التفاوت

الذي نجده بين العلمين انما هو باعتبار كثرة الالف فيه كما في افراد الضروري وقد يختلف

التوعان باعتبار وعدمها الكثرة استيناس العقل مكانا باحدهما دون الآخر

وعن السادس ان الضروري لا يستلزم الوفاق لجواز المباهتة والعناد

من الشرذمة القليلة اذا عرفت هذا فاعلم ان لحصول العلم بالتواتر

شرائط بعضها في المخبرين وبعضها في السامعين والاول ثلثة الاول

ان يبلغوا في الكثرة حدا يمتنع معه في العادة تواطؤهم على الكذب الثاني

ان يستند علمهم الى الحس فانه في مثل حدوث العالم لا يفيد قطعا الثالث

استواء الطرفين والواسطة اعني بلوغ جميع طبقات المخبرين في الاول

ولا يضر لو ما بلغ حد التواتر الثاني ان لا يكون السامع عالما به
بما اخبروا عنه اضطرارا لاستحالة تحصيل الحاصل الثالث ان لا يكون السامع
قد سبق بشبهة او تقليد يؤدي الى اعتقاد نفي موجب الخبر وهذا الشرط ذكره السيد المرتضى
وهو جيد وحكاه عنه جماعة من الجمهور كثير من السيد اذا كان هذا العلم نظريا
من التواتر وليس بجيد جار في شروطه الزيادة والنقصان
تحصيل العلم من المصير وانما اعتبر هذا الشرط لئلا يرد فرق بين خبر البلدان والاخبار الدالة
بمعجزات النبي صلى سوى القرآن كحنين الجذع وانشقاق القمر وتسبيح الحصى وما اشبه ذلك
والنص بين خبر البلدان وخبر النص الجلي على امير المؤمنين ع الذي تتفرد الامامية
بنقله الا احتمال ان يكون العلم بذلك كله ضروريا لما احتمل في اخبار البلدان وقد اشترط
بعض الناس ههنا شروطا اخر ظاهر الفساد بالاضراب عنها احرى فائدة
قد يتكثر الاخبار في الوقائع ويختلف لكن يشتمل كل واحد منها على معنى مشترك
بينها بجهة التضمن او الالتزام فيحصل العلم بذلك القدر المشترك ويسمى
التواتر من جهة المعنى وذلك كوقائع امير المؤمنين ع من قتله في غزوة
بدر كذا وفعله في احد كذا الى غير ذلك فانه يدل بالالتزام على شجاعته وقد
تواتر ذلك منه وان كان لا يبلغ شيء من تلك الجزئيات درجة القطع
اصل وخبر الواحد هو ما لم يبلغ حد التواتر سواء كثرت رواته ام قلت
وليس شأنه افادة العلم بنفسه نعم قد يفيده بانضمام القرائن اليه وزعم
قوم انه لا يفيد العلم وان انضمت اليه القرائن والاصح الاول لنا
انه لو اخبر ملك بموت ولد له مشرف على الموت وانضم اليه القرائن من
صراخ وجنازة وخروج المخدرات على حال منكر غير معتاد من دون موت مثله
وكذا الملك والاكابر مملكته فانا نقطع بصحة ذلك الخبر ونعلم به موت
الولد نجد ذلك من انفسنا وجدانا ضروريا لا يتطرق اليه الشك

وهكذا الحال

وهكذا الحال في كثير ما يوجد من الاخبار التي تحف بها هذه القرائن بل باديا منها
فانا نجزم بصحة مضمونها بحيث لا يختلجنا في ذلك ريب ولا يعترينا فيه شك احتج
المخالف بوجوه احدها انه لو حصل العلم به لكان عاديا اذ لا علية ولا ترتب الا باجراء
الله عادته بخلق شيء عقيب آخر ولو كان عاديا لاطرد واتفق اللازم باطل الثاني
انه لو افاد العلم لادى الى تناقض المعلومين اذا حصل الاخبار على ذلك الوجه بالامرين
المتنافيين فان ذلك جائز والتالي باطل لان المعلومين واقعان في الواقع والا لكان
العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين الثالث انه لو حصل العلم به لوجب القطع بتخطئة من
يخالفه بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع والجواب عن الاول فبالمنع من انتفاء اللازم
والتزام الاطراد في مثله فانه لا يتخلف عنه العلم وعن الثاني فبانه اذا حصل في قضية
ان يحصل مثله في نقيضها عادة وعن الثالث فبالتزام التخطئة ولو وقع لم يجز
مخالفته بالاجتهاد الا انه لم يقع في الشرعيات والاجماع المدعى على خلاف ذلك ظاهر
اصل وما عدا هذا من خبر الواحد عن القرائن المفيدة للعلم يجوز التعبد به عقلا
ولا نعرف في ذلك مخالفا الا ما حكاه المحقق عن ابن قبة وبعض الجماعة
من اهل الخلاف وكيف كان فهو بالاعراض عنه حقيق وهل هو واقع او لا
خلاف بين الاصحاب فذهب جمع من المتقدمين كالسيد المرتضى وابي المكارم
ابن زهرة وابن البراج وابن ادريس الى الثاني وصار جمهور المتأخرين الى الاول
وهو الاقرب ولنا وجوه من الادلة الاول قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم
طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون دلت
هذه الآية على وجوب الحذر على القوم عند الانذار الطوائف لهم وهو يتحقق
بانذار كل واحد من الطوائف واحدا من القوم حيث اسند الانذار الى ضمير
الجمع العائد الى الطوائف وعلقه باسم الجمع اعني القوم ففي كليهما اريد
المجموع ومن البين تحقق هذا المعنى بحصوله مع التوزيع بحيث يختص بكل
التقسيم

بعض من القوم لبعض من الطوائف قلّ او كثر ولو كان بلوغ التواتر شرطا لم يقبل

ولينذر رددا كل واحد من قومه او لينذر البعض الذي يحصل به التواتر كل واحد من

القوم منهم آحادا يقود هذا المعنى اذ يجب الحذر عليهم بالانذار الواقع على وجه الذي

ذكرناه دليل على وجوب العمل بخبر الواحد فان قيل من اين علم وجوب الحذر

وليس في الآية ما يدل عليه فان امتنع حمل كلمة لعل على معناه الحقيقي باعتبار

استحالته على الله تعالى لوجب المصير الى اقرب المجازات اليه وهو مطلق الطلب

لا الايجاب قلت قد بيّنا فيما سبق انه لا معنى لجواز الحذر او ندبه لانه ان حصل

المقتضي له وجب والا لم يحسن فطلبه دليل على حسنه ولا يحسن الا عند وجود المقتضي

وحيث لوجود الطلب لا يقع الا على وجه الايجاب على ان ادعاء كون مطلق الطلب

اقرب المجازات لا الايجاب في موضع النظر فان قيل وجوب الحذر عند الانذار

لا يقع بمجرده دليلا على ان خبر الواحد حجة لكونه اخص منه فان الانذار هو التخويف

حقيقة الخبر المشتمل عليه قلت الانذار هو الابلاغ ذكره الجوهري قال ولا يكون الا

في التخويف وقريب من ذلك في الجمهرة والقاموس والعرف والفقه ولا ريب

ان عمدة الاحكام الشرعية الوجوب والتحريم وما يرجع اليهما من الاعتبار الايهامي فيهما

لا ينفكان عن التخويف فان التارك للواجب يستحق العقاب بتركه وفاعل الحرام يستوجب

فاعله واذا ثبت دلالة الآية بالدلالة على قبول الخبر الواحد فيهما فالخطب فيما سواهما

سهل اذ القول بالفصل معدوم لا يشك مع انه يمكن ادعاء دلالة على القبول فيه

بلحن الخطاب فان قيل ذكر العصبة المتفقهة في الآية يدل على ان المراد هو بالانذار

الفتوى وقبول الخبر الواحد فيها موضع وفاق قلت هذا موقوف على ثبوت عرفية

المعنى المعروف المشترك بين الفقهاء وجملة الاصوليين للتفقه في زمن

الرسول صلى الله عليه وآله على الوجه المعتبر المعتمد الكتاب عليه والحكم بانه حقيقة في معناه

اللغوي مطلق الفهم فيجب الحمل عليه لا صالة الحقيقة حتى يعلم النقل عنه وعنه و

لم الز

ولم يثبت حصوله في ذلك العصر الثاني وانه ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا وجه

الدلالة انه سبحانه علق وجوب التثبت على مجيء الفاسق فينتفي عند

انتفائه عملا بمفهوم الشرط واذا لم يجب التثبت عند مجيء غير الفاسق واذا لم يجب التثبت

عند مجيء خبر الفاسق فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد وهو باطل لانه يقتضي كونه اسوء

حالا من الفاسق وفساده بيّن وما يقال من ان دلالة المفهوم ضعيف مدفوع بالاحتجاج به

مبني على القول بحجيته فيتخرج من جملة الظواهر التي يجب التمسك بها الى ان

اطباق قدماء الاصحاب الذين عاصروا الائمة عليهم السلام واخذوا عنهم او قاربوا

عصرهم على رواية اخبار الآحاد وتدوينها والاعتناء بحال الرواة والتفحص عن المقبول

والمردود والبحث عن الثقة والضعيف واشتهار ذلك بينهم في كل عصر من تلك

الاعصار وفي زمن امام بعد امام ولم ينقل عن احد منهم انكار لذلك او مصير الى القدح

وما روي عن الائمة عليهم السلام من احاديث لا يفيد مع كثرة الروايات عنهم في فعل الله

وحكى العلامة في النهاية ان الامامية في الاخبار الاولين منهم لم يعولوا في اصول الدين

وفروعه الا على اخبار المروية عن الائمة عليهم السلام والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي وغيره

واتفقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه لشبهة حصلت لهم وقد حكي

المحقق عن الشيخ سلوك هذه الطريق في الاحتجاج للعمل بالاخبار المروية عن ائمة

مقتصرا عليه فادعى الاجماع لذلك وذكر ان قديم الاصحاب وحديثهم اذا طولبوا بحجة

ما افتى به المفتي منهم عولوا على المنقول في اصولهم المعتمدة وكتبهم المدونة فيسلّم له خصمه منهم

الدعوى في ذلك وهذه سجيتهم من زمن النبي صلى الله عليه وآله الى زمن الائمة عليهم السلام فلولا ان العمل بهذه الاخبار

جائز لانكروه وتبرّؤوا من العامل به وهو اوفق بما ذكرنا فيهم اهل الخلاف رجحوا هذه

الطريقة ايضا فقالوا ان الصحابة والتابعين اجمعوا على ذلك بدليل ما نقل عنهم من الاستدلال

بخبر الواحد وعملهم به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصر وقد تكرر ذلك مرة بعد اخرى

وشاع وذاع بينهم ولم ينكر عليهم احد والا لنقل وذلك يوجب العلم العادي باتفاقهم

المفيدة للظن القوي وجزاؤه احدٌ من جملتها ومع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع بالحكم المذكور
ولينوب عن الظن المستفاد من ظاهر الكتاب والى مثل من غيرهما بالنظر الى انا ظنه التكليف به
ولا يشاء الفرق بينهما على الخطاب متوجها الينا اجماعا وقد تبين خلافه ودليله
المعترض والتعويل واختصاص للاجماع والضرورة الدالة على الحكم المذكور في التكليف المستفاد
من ظاهر الكتاب لغير صورة وجود الخبر الى مع شرائط الآية المفيدة للظن الراجح بان
التكليف بخلاف ذلك الظن الظاهر ومثله يقوى بالصالة البرائة لمن انتفعت الشهادة بجوا
ذكر قدر افضله من الكتاب حجة القول الآمر عموم قوله تعالى ان يتبعون الا الظن
وان الظن لا يغني من الحق شيئا ونحو ذلك من الآيات الدالة على ذم اتباع
الظن والنهي والذم دليل الحرمة وهي تنافي الوجوب وثالثها ان خبر الواحد لا يفيد الا الظن
وما ذكره السيد المرتضى في جواب المسائل التبانيات من اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد
وان ادعى خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة قال لانا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب
ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار الآحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا
التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملأوا الطوامير وسطروا الاساطير في الاحتجاج على ذلك
والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب الى انه يستحيل من طريق العقول
ان يتعبد الله تعالى بالعمل باخبار الآحاد ويجري ظهور مذهبهم في اخبار الآحاد مجرى ظهوره
في ابطال القياس في الشريعة وحظره وقال في المسألة التي افردها في البحث عن العمل بخبر الواحد
انه تبين في جواب المسائل التبانيات ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية او موافق
بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما
ان نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالط لهم وتكلم في الذريعة ايضا
على التعلق بعمل الطائفة بالاخبار التي رووها بان ذلك لا حجة تدفع ذلك ونقول
انا نعلم بالامر الا ان من الاصحاب من يقضي به المتأخرين الذين يكتفون بالتصريح بخلاف قولهم
الخروج عن ذلك فيكون متمسكا بالنكر لا يدل على الرضا بما فعلوه لان

جملتهم ٦٣

٥٧

[illegible]

الشرط في دلالته للدعوى كما عرفت […] ان لا يكون له وجه […] في تقية او خوف وما اشبه ذلك
والجواب عن الاحتجاج بالآيات ان العام يخص والمطلق يقيد بالدليل وقد وجد كما عرفت
على ان آيات الذم ظاهرة بحسب السوق في الاختصاص باتباع الظن في اصول الدين
لان الذم فيها متوجه للكفار على ما كانوا يعتقدونه وآية النهي محتملة لذلك ايضا ولغيره
مما ينافي عمومها […] بها في موضع النزاع لا سيما بعد ملاحظة ما تقرر في خطاب
المشافهة ووجه ثبوت حكمه علينا مع ما علم […] الوجه الرابع من الحجة […] اليه وان الاجماع او
ضرورة تقتضي بمشاركتنا لهم في التكليف بتحصيل العلم فمن لا ريب في انسداد باب
العلم به عنا في زماننا وهذا واضح لمن تدبر […] ما ذكره المرتضى فجوابه ان دعواه ان العلم […]
بان […] للامامية […] العمل بخبر الواحد مطلق غير حاصل لنا لان قطعي […] ذلك
على تعديه […] وثانيا ان التكليف […]
عندنا ومعلوم ان تحصيل العلم القطعي بالحكم الشرعي في محل الحاجة الى العمل بخبر الواحد الآن مستحيل
عادة […] عصره وما قبله من […] الائمة […] بالنسبة الى […] عدم الامكان
ولعل الوجه في معلوميته ما لفقه الامامية لغيرهم في تلك الاعصار تمكنهم في تلك الاوقات من تحصيل العلم
بالرجوع الى ائمتهم المعصومين […] فلم يحتاجوا في تحصيل العلم الى اتباع الظن الى […] في الخبر الذي
كالمقطوع […] ولم […] على العلم وقد اورد السيد على نفسه في بعض كلامه سؤالا
هذا لفظه فان قيل اذا سددتم طريق العمل بالاخبار فعلى اي شيء تعولون في الفقه كله واجاب بما
حاصله ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا فيه بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق
ذلك فيه ولعله الاقل يعول فيه على اجماع الامامية وذكر كلاما طويلا في بيان حكم ما يقع فيه
الاختلاف بينهم ومحصوله انه اذا امكن تحصيل القطع باحد الاقوال من طرق ذكرها تعين
العمل عليه والا كنا مخيرين بين الاقوال المختلفة لفقد دليل التعيين ولا ريب ان
ما ادعاه من علم معظم الفقه بالضرورة وباجماع الامامية امر ممتنع في هذا الزمان وان
فالتكليف منها بتحصيل العلم […] غير جائز والاكتفاء بالظن فيما يتعذر فيه

العلم مما لا ريب فيه ولا نزاع وقد ذكره في غير موضع من كلامه ايضا فيتوجه الاكتفاء بغيرها
من الادلة المفيدة للظن في الصلاحية لاثبات الاحكام الشرعية في الجملة
كما حققناه ولا مع امكان تحصيل العلم فيتوقف العمل بما لا يفيده على قيام الدليل
القطعي عليه ولا حاجة لنا الآن الى تحمل مشقة البحث عنه لقيام الدليل على العمل
بخبر الواحد وعدمه مع ان السيد قد اعترف في جواب المسائل التبانيات بان
اكثر اخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوع على صحتها اما بالتواتر واما
بامارة وعلامة دلت على صحتها وصدق رواتها فهي موجبة للعلم مفيدة
للقطع وان وجدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص من طريق الآحاد ويبقى
الكلام في التدافع الواقع بين ما عزاه الى الاصحاب وبين ما حكيناه عن
العلامة في النهاية فانه عجيب ويمكن ان يقال ان اعتماد المرتضى فيما ذكره
على […] عهده بعيد عن طريقتهم وقد مرت حكاية المحقق عنه […] وهو
من جملتهم للقول بمنع التعبد به عقلا ونقل العلامة على ما ظهر له من
حال الشيخ وامثاله من العلماء المعتنين بالفقه والحديث حيث اوردوا
الاخبار في كتبهم واستراحوا اليها في المسائل الفقهية ولم يظهر منهم ما يدل على انكار
المرتضى ولا نقل […] انه لم يتضح من حالهم […] ايضا اذ كانت […]
الاصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء المعصوم […] واستفادة الاحكام
منهم وكانت القرائن المعاضدة لها متيسرة لهم كما اشار اليه السيد ولم
يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لرأيه فيه وقد تفطن المحقق
من كلام الشيخ لما ظنه بعد ذكر […] في حكاية الخلاف […] انه يجوز العمل بخبر الواحد
اذا كان عدلا من الطائفة المحقة واورد احتجاج القوم من الجانبين فقال
وذهب شيخنا ابو جعفر الى العمل بخبر العدل من رواة اصحابنا لكن
لفظه وان كان مطلقا فعند التحقيق يتبين انه لا يعمل بالخبر الواحد مطلقا

بروايته الذمي رائتي عن الائمة ع ودونها الاصحاب لان الخبر يرويه
امامي يجب العمل به هذا الذي يتبين في حق الملاحدة وبه عن رجوع الاصحاب على العمل
بهذه وما جاء في حق الرواة غير امامي وكان الخبر سليما عن المعارض واشتهر نقله
في هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب عملوا به ثم ذكر في نقل الحق عن الشيخ بما
حكيناه سابقا من ان قدماء الاصحاب وحديثهم الى ان ذكر هنا كيت وزاد في تقريبه
ما لا حاجة لنا الى ذكره وما نقله المحقق من كلام الشيخ هو الذي ينبغي ان يعتمد عليه لا ما نسبه
العلامة اليه ثم ان اهتمام بالبحث من اول الى آخر ما نحن الى ان يكون طلب التثبت
القرائن وتشهد بسبيل العلم بصدق الخبر لا ما ترى في الوجه الثالث من حجية الاول
الاول وكذا اعني وهم بالرواية فانه محتمل لان يكون رجاء للتثبت وحمل عليه و
على هذا يحمل روايتهم لاخبار الاصول الدين فان التعويل على الاحاد فيها غير مقبول و
قد طعن بذلك المرتضى على نقلها حيث ظن منهم الاعتماد عليها وادعو له بعد ملاحظة ما ذكرناه
وان اعتبر بضعف الوجه المذكور من الحجة ما اشرنا اليه فان في بقية الوجوه لا تيانا الا في كفاية
ان ذكرته وللعمل بالخبر الا الشرائط كلها ما يتعلق بالراوي الاول التكليف
فلا يقبل رواية المجنون والصبي وان كان مميزا والحكم في المجنون وغير المميز ظاهر ونقل
الاجماع عليه من الكل واما المميز فلا يعرف فيه من الاصحاب مخالف وجمهور اهل
الخلاف على ذلك ايضا ويعزى الى البعض منهم القبول قياسا على جواز الاقتداء به
وهو بمكان من الضعف لمنع الحكم في المقيس عليه ولو سلمنا لكن الفرق موجه كما
يعلم من قاعدتهم في القدوة ولمنع اصل القياس ثانيا والتحقيق ان عدم قبول
رواية الفاسق يقتضي عدم قبوله بطريق اولى لان الفاسق باعتبار التكليف بخشيته
من الله ربما يحترز عن الكذب والصبي باعتبار علمه بانتفاء التكليف عنه فلا يحترز
عليه الكذب ولا يستحق به العقاب لا مانع له من الاقدام عليه هذا اذا كان
وروى قبل البلوغ اما لو حمله الرواية بعد البلوغ لا سمعه قبله فمقبولة حيث

لجمع غيره

ما لم يجمع غيره من الشرائط الموجبة للتقديم وهو اخبار العدل الضابط وعدم صلاحية
ما يقدر ... الاسلام ولا ريب عندنا في اشتراطه لقوله تعالى ان جائكم
فاسق بنبأ ... لكل فرد غيره ولان قبول ما تحققا به في العرف المتشرعة المتاخر
بالمسلم تدل بعموم الموافقة على عدم قبول الكافر كما هو الظاهر الثالث الايمان
واشتراطه هو المشهور بين الاصحاب وحجتهم قوله تعالى ان جائكم فاسق وحكى المحقق عن الشيخ
انه اجاز العمل بخبر الفطحية ومن ضاهاهم بشرط ان لا يكون متهما بالكذب
محتجا بان الطائفة عملت باخبار عبد الله ابن بكير ... ابن ابي حمزة و
عثمان ابن عيسى وبما رواه بنو فضال والطاطريين واجاب المحقق بانا لم نعلم الى الان
ان الطائفة عملت باخبار هؤلاء والعلامة مع تصريحه بالاشتراط في التهذيب اكثر في
الخلاصة من ترجيح قبول روايات الفطحية ... المذاهب ... في فوائده
على الخلاصة عن فخر المحققين انه قال سالت والدي عن ابان ابن عثمان فقال الاقرب
عندي عدم قبول روايته لقوله تعالى ان جائكم فاسق ولا فسق اعظم من عدم الايمان واشار بذلك
الى ما رواه الكشي من ان ابان كان من الناووسية هذا والاعتماد عندي على المشهور
الشرط الرابع العدالة وهي ملكة في النفس تمنعها عن فعل الكبائر والاصرار
على الصغائر ومنافيات المروة واعتبار هذا الشرط هو المشهور بين الاصحاب ايضا
وظاهر جماعة من متاخرين منهم الميل الى العمل بخبر المجهول الحال كما ذهب اليه بعض العامة
ونقل المحقق عن الشيخ انه قال يكفي في الراوي ان يكون ثقة متحرزا عن الكذب في الرواية
وان كان فاسقا بجوارحه وادعى عمل الطائفة على اخبار جماعة هذه صفتهم
ثم قال المحقق ونحن نمنع هذه الدعوى ونطالب بدليلها ولو سلمناها لاقتصرنا على المواضع
التي عملت فيها الاخبار خاصة ولم يجز التعدي في العمل الى غيرها ودعوى التحرز عن الكذب
مع ظهور الفسق مستبعد هذا الكلام وجيد والقول باشتراط العدالة عندي
هو الاقرب لنا انه لا واسطة بحسب الواقع بين وصف العدالة

في موضع الى حد من هذا الشرط لان ملكة الملكة المذكورة ان كانت حاصلة فهو العدالة
والا فالفسق والواسطة مجهول الحال انما هو بالنسبة الى من لم يعلم فسقه او عدالته ولا ريب ان
تقدم العلم بالوصف لا مدخل له في تحققه ووجوب التثبت في الآية متعلق بنفس
الوصف لا بما تقدم العلم به منه ومقتضى ذلك ارادة البحث والتفحص عن مجهوله
وعدمه الا ترى ان قول القائل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة مثلا درهما يقتضي
ارادة السؤال والتفحص عن جميع هذين الوصفين لا الاقتصار على من سبق العلم
باجتماعهما فيه وهو يؤيد ما ذكرنا ومما يدل على ان المراد من الآية هذا المعنى تعليله ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا
على ما فعلتم نادمين تعليل للامر بالتثبت او الكراهة ان تصيبوا ومن البين ان
الوقوع في الندم لظهور عدم صدق المخبر يحصل من قبول اخبار من له صفة الفسق
في الواقع حيث لا يحجزه معها عن الكذب ولا مدخلية لسبق العلم بحصولها في ذلك
اذا عرفت هذا ظهر لك انه يعتبر بمقتضى الآية وجوب التثبت عند خبر من له هذه
الصفة في الواقع ونفس الامر فيتوقف القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضي بطلان
نفي الواسطة باشتراط العدالة وبهذا التحقيق يظهر بطلان القول بقبول رواية المجهول
لانه مبني على ثبوت الواسطة بين الفسق والعدالة وقد تبين فساده واما قول
الشيخ فلا تعلق له بحديث الواسطة وانما نظره فيه الى القضية التي ادعاها ولو
تمت دليلا لخصصنا به عموم ظاهر الآية لكنه مردود بما ذكره المحقق وحاصله منع حصول
العمل او ما يعني في العلم بحصوله فيحتاج مدعيه الى بيان اثباته وبتقدير النزول
للموافقة على حصوله يرد الاحتجاج بان علمهم انما يدل على قبول تلك الاخبار
المخصوصة لا مطلقا ومن الجائز ان يكون منضمة الى القرائن منوطا بانضمام القرائن
اليها لا بمجرد الاخبار ويبقى في المقام شيء اشرنا اليه بتقييد نفي الواسطة في صدر
الحجة بموضع الحاجة وتقريره ان انتفاء الواسطة للتقريب الذي ذكر انما يتم
فيمن بعد عهده عن اول زمان التكليف كما هو الغالب والواقع في رواة الاخبار

الى التي هي محل الحاجة الى هذا البحث فان العادة قاضية بعدم انفكاك من هو كذلك
عن احد الوصفين واما حديث العهد بالتكليف فيمكن في حقه تحقق الواسطة
بان لا يقع معصية توجب الفسق ولا يكون له حصلت ملكة تتحقق بها العدالة فان
ذلك غير ممتنع ومع ثبوت الواسطة المذكورة فلا تقوم الحجة باشتراط العدالة مطلقا
وحاصله ان الواسطة المذكورة وان كانت ممكنة بالنظر الى نفس الامر لكن العلم بها بوجه
متعذر لان المعاصي غير منحصرة في الافعال الظاهرة ولا ريب ان العلم بانتفاء الباطنة
ممتنع عادة بدون الملكة سلمنا لكن التعليل الواقع في الآية لوجوب التثبت عند
خبر الفاسق يقتضي ثبوت الحكم عند خبر من لا ملكة له لمشاركته الفاسق في عدم الحجز
عن الكذب فيقوم في قبول خبره احتمال الوقوع في الندم بظهور عدم صدق الخبر كما
قام في خبر الفاسق وقد بينا ان العلة المنصوصة يتعدى بها الحكم الى محل وجد
الشرط الخامس الضبط ولا خلاف في اشتراطه فان من لا ضبط له
قد يسهو عن بعض الحديث ويكون مما يتم به فائدته ويختلف الحكم بعدمه او يسهو
فيزيد في الحديث ما يضطرب به معناه او يبدل لفظا باخر او يروي عن المعصوم
ويسهو عن الواسطة مع وجوده الى غير ذلك من الباب الاشتراك بين ينبغي ان
يكون بحيث لا يقع منه كذب على سبيل الخطأ فيخرج السهو نادرا ولم يقدح اذ لا
يكاد يسلم منه احد قال المحقق ولو كان زوال السهو اصلا شرطا في القبول
لما صح العمل الا عن معصوم من السهو وهو باطل اجماعا من العاملين بالخبر
اصل تعرف عدالة الراوي بالاختبار بالصحبة المتأكدة والملازمة بحيث
يظهر احواله ويحصل الاطلاع على سريرته حيث يكون ذلك ممكنا وهو واضح ومع
عدمه باشتهارها بين العلماء واهل الحديث وبشهادة القرائن المتكثرة
المتعاضدة وبالتزكية من العالم بها وهل يكتفي فيها بالواحد ولا بد من التعدد
قولان اولهما للعلامة في التهذيب وعزاه في النهاية الى الاكثرين

من غير تصريح بالترجيح وقال المحقق لا يقبل فيها الا ما يقبل في تزكية الشاهد وهي شهادة العدلين وهذا عندي هو الحق لما انه شهادة ومن ثم يعتبر العدد فيها كما هو الظاهر وان بخصوص اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها والبينة تقوم مقامه شرعا تنفى عنه دعوى ان ذلك يتوقف الاكتفاء به على الدليل احتجوا بان التعديل شرط في الرواية فلا يزيد على مشروطه وقد اكتفى في اصل الرواية بالواحد ولهم ايضا بعض ان منشأ المتقدمين في حجية عموم المفهوم من التعليل في آية ان جاءكم فاسق لظهور التزكية الى الواحد داخلة فيه بحيث يكون المزكي عدلا لا يجب التثبت عند خبره واللازم من ذلك الاكتفاء به والجواب عن الاول المطالبة بالدليل على امتناع الزيادة على المشروط فلا نراه الا مجرد الدعوى سلمناه ولكن الشرط في قبول الرواية هو العدالة لا التعديل نعم هو احدى الطرق الى المعرفة بالشرط سلمنا ولكن ما زيادة الشرط على المشروط بهذه الزيادة المخصوصة الا نظير في الاحكام الشرعية عندي بعين خبر الواحد اكثر من ان يحصى اذ اكثر شروطها يفتقر الى المعرفة بحصولها على بعض الوجوه الى شهادة اثنين والمشروط يكفي فيه الواحد وان التعجب من توجيه بعض الفضلاء المعاصرين لهذا الوجه من الحجة بانه ليس في الاحكام الشرعية شرط يزيد على مشروطه وهذا الذي يقتضيه الاعتبار الا ان التمسك في هذا الحكم بمحض زيادة الشرط يناسب طريقة اهل القياس فكانه وقع في كلامهم وتبعهم عليه من غير تامل ممن ينكر العمل بالقياس وتمامية على ذلك ما وجدته في كلام بعض العامة حكاية عن بعض اهل مذهبهم ان الاكتفاء بالواحد في تزكية الراوي وهو مقتضى القياس وعن الثاني ان مبنى اشتراط العدالة في الراوي على ان المراد من الفاسق في الآية من له هذه الصفة في الواقع فيتوقف قبول الخبر على العلم بانتفائها وهو موقوف على العدالة كما بيناه انفا وانما صرنا الى قبول الاثنين لقيامهما مقام العلم شرعا وفرض العموم في الآية على وجه يتناول الاخبار بالعدالة

يتوقف على بعض

ايضا حصول التناقض في مدلولها وذلك لان الاكتفاء في معرفة العدالة بخبر الواحد يقتضي عدم التوقف في قبول الخبر المشهود على العلم بانتفاء صفة الفسق ضرورة ان خبر العدل بمجرده لا يوجب العلم وقد قلنا ان مقتضاها توقف القبول على العلم بالانتفاء وهذا تناقض ظاهر فلا بد من حملها على ارادة الاخبار بما سوى العدالة لا يقال ما ذكرتموه وارد على قبول العدلين اذ علم معهم لانا نقول اللازم من قبول العدلين تخصيص الآية بدليل خارجي ولا محذور في مثله كيف وتخصيصها لازم وان وافقنا على تناولها لخبر العدالة من حيث ان تزكية الشاهد لا يكفي فيها بالواحد وهذا من اكثر الشواهد على ان النظر في الوجه الاول الى عدم جواز القياس كما نبهنا عليه اذا عرفت هذا فاعلم ان طريق معرفة الجرح كالتعديل والخلاف في الاكتفاء بالواحد او اشتراط التعدد جار فيه والمختار في الحق ما هو المختار هناك من الاكتفاء بالواحد ثم انهم اختلفوا في قبول الجرح والتعديل مجردين عن ذكر السبب فقال قوم بالقبول فيهما وصار الآخرون الى الخلاف فاوجبوا ذكر السبب فيهما وفصل ثالث فاوجبه في الجرح دون التعديل ورابع فعكس واستند الى هذه الاقوال الى اعتبارات هينة ووجوه ركيكة لا جدوى في التعرض لذكرها ولا اعلم في الاصحاب من يلابس شيئا منها اذ المتعرض منهم للبحث عن هذا الاصل قليل على وجه دليل والذي استوجبه العلامة ره ان المزكي والجارح ان كانا عالمين بالاسباب قبل الاطلاق فيهما والا وجب ذكر السبب فيهما وذهب والدي ره الى الاكتفاء بالاطلاق فيهما حيث لا يعلم عدم المخالفة فيما به تتحقق العدالة والجرح ومع انتفاء ذلك يكون القبول موقوفا على ذكر السبب وهذا هو الاقوى ووجهه ظاهر لا يحتاج الى البيان ومنه يعلم ضعف ما استوجبه العلامة ره اذا تعارض الجرح والتعديل فقال اكثر الناس يقدم الجرح لان فيه جمعا بينهما اذ غاية قول المعدل انه لم يعلم فسقا

في الاجماع بحكم اليه والسهو احد ... عن ... او الاخذ ... عليهم

والى رح يقول انا علمته فلو حكمنا بعدالته لكان زكى رح كاذبا واذا حكمنا بفسقه كنا صادقين

والجمع اولى ما امكن وهذه الحجة مدخولة من شرح السيد العلامة جمال الدين ابن طاوس

قدس سره ودعواه ان كان مع احدهما رجح الحكم التعديل التجريح باعتباره فالقول الراجح و

الا وجب التوقف ويأتي له وهو وصف فاضل اذا اقتفى العدل احدا من عدل لم يكتف

في الحكم بروايته على تقدير الاكتفاء بتزكية الواحد وكذا لو اقتفى العدل كان ذلك

بناء على اعتبارها وهو مذهب ردا له وذهب المحقق الى الاكتفاء به بل حكى انه

حيث قال اذا قال اخبرني بعض اصحابنا وعنى الامامية يقبل وان لم يصفه بالعدالة

اذا لم يصفه بالفسق لان اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل الامامية

ولم يعلم منه الفسق المانع من القبول وان قال عن بعض اصحابه لم يقبل لامكان

ان يعني نسبته الى الرواة او اهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول هذا كلامه وهو

عجيب منه لعدم اشتراط العدالة في الراوي لان الاصحاب لا ينحصر فيهم في العدول

سلمنا لكن التعديل لا يقبل مع احتمال معارضة الجرح له ولا يعلم ذلك مع تعيين

المعدل وتسميته لينظر هل له جارح او لا ومع الابهام لا يؤمن وجوده والتمسك

في نفيه بالاصل غير مسموع بعد العلم لو وقع الاختلاف في شأن كثير من الرواة وبالجملة

فلا بد للمجتهد من البحث عن كل ما يحتمل ان يكون له معارض حتى يغلب على

ظنه انتفاؤه كما سبق التنبيه عليه في العمل بالعام قبل البحث عن المخصص

اذا عرفت هذا فاعلم ان وصف جماعة من الاصحاب كثيرا من الروايات

بالصحة من هذا القبيل لانه في الحقيقة شهادة بتعديل رواتها وهو بمجرده

غير كاف في جواز العمل بالحديث بل لا بد من مراجعة السند و

النظر في حال الرواة ليؤمن من معارضة الجرح اصل لا بد للراوي من

مستند يصح له من اجله رواية الحديث ويقبل منه بسببه وهو متن

الرواية عن المعصوم في نفس كلام معدود في انواع الرواية عن الراوي

فوجوه اعلاها السماع من لفظه لو امكن ان يقرأه في كتابه او بامله من حفظه

ويليه القراءة عليه مع اقراره والتصريح بالاعتراف بمضمونه وان ذلك

اجازة بمرويته كتاب ونحوه ولا يخفى تحقق الثاني دون الثالث وجواز الرواية بالاجازة

وتعرف الى الاكثر خلافا وهذا البحث منقح في كلام الاصحاب

وتحقيق القول فيه ان تجويز الرواية بالاجازة يعني دفع الخلاف في بعض

اهل الخلاف في ظن انهما اعتمادا قبول الحديث والعمل به ونقله من الى غيره

الى غيره بلفظ يدل على الرواية كحدثني اجازة ونحوه والقول بنفيه في غاية

السقوط لان الاجازة في العرف اخبار اجمالي بامور مضبوطة معلومة مانعة

عليها من الغلط والتصحيف ونحوهما ومثل هذا لا وجه للتوقف في قبوله

والتعبير عنه بلفظ اخبرني وحدثني مقيدا بقوله اجازة تجوز مع القرينة فلا مانع

منه ومثله انت في القراءة على الراوي بدلالة الاعتراف اخبرنا او لم يكن

بلفظهم ... الى الخلاف في قبوله واشار ذكر بعضهم ان فيه موضع وفاق

والى خالف فيه من لا يعتد به ثم ان جمعا من اصحابنا ... في الاعتراف ان

يقول الراوي اخبرني وحدثني ونحوهما من غير تقييد بقوله قراءة عليه ونحوه وابى قوم

على جوازه مقيدا بما ذكر ولا المرتضى رضي الله عنه فانه منع من استعمال هذه الالفاظ

ذكرها فيه وان كان مقيدة حيث قال واما قول بعضهم انه يقول حدثني قراءة عليه

حتى يزول الايهام ويعلم ان لفظ حدثني ليست على ظاهرها فمناقضة لان

قوله حدثني يقتضي انه سمع من لفظه وادرك نطقه به وقوله قراءة عليه يقتضي نقيض

ذلك فكأنه نفى ما اثبت وهذا من السيد ره في غاية الغرابة فانه لا كلام

الى ... من المجاز الذي معه قرينة تصرفه عن الحقيقة وتناقضها واذا كان معنى

حدثني ما ذكره فقوله بعد ذلك قراءة عليه قرينة تصرفه عن الحقيقة وتناقضها واذا

كان معنى حدثني ما ذكره فقوله بعد ذلك قراءة عليه قرينة على انه ليس المراد

حقيقة اللفظ بل مجاز وهو امر زائد على ما قررت عليه لتشبيهها له بالحديث لما بينهما من المناسبة
في المعنى وقد نقل في التعليقة هذا الكلام عن السيد في النهاية ولنظر فيه فانّا لا نسلّم منع اقتصار حدثني
ونحوه في المقام على اللفظ قراءة ان تسمعه من لفظه وادراك لفظه به وهو جيّد ولتقصد ما ذكرناه
واذ قد تبيّن ضعف ما ذهب اليه السيد رحمه الله كما تحقق من عداه من علمائنا على صحة اطلاق
المقيد على القراءة مع الاعتراف فانّه لا مانع من اجراء مثله في صور الاجازة والاعتبار
واحد المعنى الثالث لجواز الرواية بالاجازة لتسويغ قول الراوي بها حدثني واخبرنا وما
اشبه ذلك من الالفاظ التي يفيد ظاهرها وقوع الاخبار تفصيلا وقد عزي الى جمع من
القول به وهو بالاعراض عنه حقيق هذا ويظهر من التعليقة في النهاية انه فهم من
كلام السيد المرتضى منه القول بعدم جواز الرواية بالاجازة مطلقا تفريعا على
ولا دلالة مفيد او غير مفيد
يجز الى احد حيث قال واما الاجازة فلا حكم لها لانّ ما للمتحمّل ان يرويه لم ذا الّا اجازة
له او لم يجزه وما ليس له ان يرويه يحرم عليه مع الاجازة وفقدها وعبارة السيد هذه وان
افاد ظاهرها القول بنفي الجواز على الاطلاق الا ان الّذي ذكرناه ان يطلع على انّ
غرضه نفي جواز الرواية بها بلفظ حدّثني واخبرنا ونحوه وقد ذكر قبل ذلك في البحث عن
القراءة على الراوي انّ الّذي من اصول الفقه اجاز ان يقول من قرأ الحديث على
غيره ممّن قرأه صحيحه عليه فاقرّ به حدّثني واخبره وجرى ان يسمعه من لفظه ثم قال
والصحيح انّه اذا قرأه عليه واقرّ له به انّه يجوز ان يعمل به اذا كان ممّن يذهب الى العمل
بخبر الواحد ويعلم انّه حديثه وانّه سمعه لاقراره له بذلك ولا يجوز ان يقول حدثني
واخبرنا لانّ معنى حدثني واخبرنا انّه نقل حديثه واخبر عن ذلك وهذا كذب ثم لم يجوز
ذكر بعد هذا انّ على المناولة وهي ان المحدث غيره ويقول له في كتاب
ابت رايته هذا اسمعني فلا يجوز ان يقرأه عليه ولم يعترف له في عمله بانّه حديثه
قال ولكن ان ممّن يذهب الى العمل باخبار الآحاد عمل به ولا يجوز ان يقول حدثني
ولا اخبرنا ثم ذكر حكم الاجازة بتلك العبارة وقال بعدها واكثر ما يمكن ان

ان يدّعي ان تعارف اصحاب الحديث اثر في انّ الاجازة جارية مجرى ان يقول في كتاب بعينه
هذا الحديث وسماعي فيجوز العمل عنده من يعمل باخبار الآحاد فامّا ان يروي فيقول اخبرني او حدثني
فذلك كذب ولحق هذا الكلام المحكي ظاهر في الدلالة على انّ نفي حكم الاجازة انّما هو بالنسبة الى
خصوص الرواية بلفظ حدثني ونحوه لا مطلقا وقد حكم قبل ذلك في البحث عن القراءة على الراوي
كما عرفت انّه عنده في هذا الوجه سواء وتقدّمت عبارته في التعليقة عن القول فيها حيث
صرّح بجواز العمل في صورة القراءة وصرّح هنا بالتعريض لذلك جزء الى الاجازة
على المعنى المراد ان دلالته القراءة ودلالة الكلّ وقد صرّحت فيه بان ما يوهم ظاهر تلك العبارة
غير مراد فليعلم اذا عرفت هذا فاعلم انّ اثر الاجازة بالنسبة الى العمل انّما يظهر حيث
لا يكون متعلّق معلوما بالتواتر ونحوه ككتب اخبارنا الاربعة فانّها متواترة اجمالا والعلم
بصحة مضامينها تفصيلا يستفاد من قرائن الاحوال ولا مدخل للاجازة فيه غالبا وانّما
فائدتها حينئذ بقاء اتصال سلسلة الاسناد بالنبي والائمة عليهم السلام وذلك امر مطلوب مرغوب اليه
للتيمّن كما لا يخفى على انّ الوجه في الاستغناء انّ رعاية التصحيح والامن من حدوث التصحيف
وشبهه من انواع الخلل يزيد في وجه الحاجة الى السماع وذكر وبقي في هذا الباب
وجوه اخر مذكورة في كتب هذا الفن يعلم ممّا ذكرناه فلذلك اثرنا طي ذكرها على غيره

اصل

يجوز نقل الحديث بالمعنى بشرط ان يكون الناقل عارفا بمواقع الالفاظ وعدم قصور
الترجمة عن الاصل في افادة المعنى ومساواتها له في الجلاء والخفاء ولم نقف على مخالف في
ذلك من الاصحاب نعم لبعض اهل الخلاف فيه خلاف وليس له دليل يعتدّ به وحجّتنا على
الجواز وجوه منها ما رواه الكليني في الصحيح عن محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام
اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا بأس ومنها
انّ الله تعالى سبحانه قصّ القصة الواحدة بالفاظ مختلفة ومن المعلوم انّ تلك القصة
وقعت اما بغير العربية او بعبارة واحدة منها وذلك دليل على جواز نسبة المعنى الى
القائل وان تغيّر اللفظ

اصل

اذا اراد العدل الحديث بان رواه عن

المعصوم ولم يلقه سواء ترك ذكر الواسطة رأسا او ذكرها مبهمة كقوله عن رجل او عن بعض
اصحابنا فهو غير مقبول وفيه خلاف يأتي ان شاء الله والاقوى عندي عدم القبول مطلقا وهو مختار
والدراية وظاهر العلامة في النهاية الوجه المنع الا اذا عرف انه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة
كمراسيل محمد بن ابي عمير من الامامية وكلامه في التهذيب فاني في هذا الكتاب وهو الوجه لما سنبينه وحكى في
النهاية القول عن جماعة من العامة ثم قال وهو قول محمد بن خالد من قدماء الامامية ونحوه قال المحقق
اذا ارسل الراوي وقال الشيخ ان كان ممن عرف انه لا يروي الا عن ثقة قبلت مطلقا وان لم يكن
كذلك قبلت بشرط ان لا يكون له معارض من المسانيد الصحيحة واحتج لذلك بان الطائفة عملت
بالمراسيل عند سلامتها عن المعارض كما عملت بالمسانيد فمن اجاز احدهما اجاز الآخر هذه
عبارة المحقق بلفظها وهي تدل على توقفه في الحكم حيث اقتصر على نقله عن الشيخ بحجته من
غير اشعار بالقبول او الرد لنا ان شرط القبول معرفة عدالة الراوي لما تقدم
بيانه وهي منتفية في موضع النزاع اذ لم يوجد ما يصلح للدلالة عليها سوى رواية العدل
عنه وهو غير مفيد لها لما علم بالوجدان ان العدل يروي عن مثله وغيره ومع فرض اقتصاره على
الرواية عن العدل فهو انما يروي عن معتقد عدالته وذلك غير كاف لجواز ان يكون
له جارح لا يعلمه لما ذكرناه آنفا ويبدو ان تعينه لا يندفع هذا الاحتمال فلا يتوجه القبول
ومن هذا يظهر ضعف ما ذهب اليه العلامة من قبول نحو مراسيل ابن ابي عمير ممن عرف ان
الراوي فيه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة لان العلم بعدالة الواسطة ان كان
مستندا الى اخبار الراوي بانه لا يرسل الا عمن هو ثقة فهو عمل بشهادة دية على مجهول العين
وقد علم حاله وان كان مستندا الى استقراء مراسيله والاطلاع على ... خارج على ان المحذوف
فيها لا يكون الا ثقة فهذا في معنى الاسناد ولا نزاع فيه والعجب ان العلامة ذكر في الاحتجاج
على مختاره في النهاية ما هذا لفظه عدالة الاصل مجهولة لان عينه غير معلوم وصفته اولى
بالجهالة ولم يوجد الا رواية الفرع عنه وليست تعديلا فان العدل قد يروي عن
الشاك لينه لتوقف فيه او جرحه ولو عدله لم يصر عدلا لجواز ان يكشف عنه لو لم فلابد فيه

من نفي ...

يفسق ولو عينه لعرف فسقه الذي لم يطلع عليه العدل وهذا الكلام كما ترى يدل على الموافقة
فيما ذكرناه من عدم قبول التعديل مجهول العين مجرده فينبغي ان يكون المستند عنده في ذلك الاستقراء
وحمله في النهاية بعيد وعلى تقديره يخرج عن محل النزاع كما عرفت ولكلام الشيخ فرد
على اوله ما ورد على العلامة ويرد على آخره ان عمل الطائفة يتوقف ثبوته عندنا على بلوغه حد
التواتر ولا يعد حجة القائلين بالقبول مطلقا وجوه منها ان رواية العدل عن الاصل
المسكوت عنه تعديل له لانه لو روى عمن ليس بعدل ولم يبين حاله لكان ذلك غشا وهو
ينافي ذلك ومنها ان اسناد الحديث الى الرسول ص يقتضي صدقه لان اسناد الكذب ينافي
العدالة واذا ثبت صدقه تعين قبوله وذكروا وجوها اخر ردية تركنا نقلها لظهور فسادها والجواب
عن هذين الوجهين ظاهر مما حققناه فلا نطيل الكلام بتقريره اصل ينقسم خبر الواحد باعتبار
اختلاف احوال رواته في الاتصاف بالايمان والعدالة والضبط وعدمها الى اربعة اقسام
يختص كل قسم منها باسم اولها الصحيح وهو ما اتصل سنده الى المعصوم بنقل العدل الضابط
عن مثله في جميع الطبقات وربما يطلق هذا اللفظ ... على ما جمع
السند اليه الشرائط فيه الى المعصوم وان اعتراه بعد ذلك ارسال او غيره من وجوه
الاختلال فيقال صحيح فلان على ... عن الصادق ع مثلا وقد يطلق على ما
من الاصحاب ... جامعة للشرائط دون الاتصال الى المعصوم محذوفة للاختصار فيقال مثلا
رواه الشيخ في الصحيح عن فلان والمقصود بذلك بيان حال تلك المحذوفة والغرض نفي هذا
الاحتمال حيث يكون المذكور من رجال السند اكثر من واحد الثاني الحسن وهو متصل
السند الى المعصوم بالامامي الممدوح من غير معارضة ذم مقبول ولا ثبوت عدالته في جميع
المراتب او بعضها مع كون الباقي بصفة رجال الصحيح وقد يستعمل على قياس ما ذكر في الصحيح
الثالث الموثق وهو ما دخل في طريقه من ليس بامامي لكنه منصوص على توثيقه
بين الاصحاب ولم يشتمل باقي الطريق على ضعف من جهة اخرى ويسمى القوي ايضا ويستعمل اللفظ
الاول في المعنيين المذكورين في ذينك القسمين الرابع الضعيف وهو ما لم فيه شروط

احد الثلثة بان يستمد الفقيه على وجه يعترف بفساد المذهب او قبول ولنترك هذه الاقسام الاربعة
اصول الحديث لان له ما اقر باعتبار التشنيع وكلها ترجع الى هذه الاربعة و
ليس هنا محل تفصيلها وانما تعرض لبيان الاربعة من لكثرة دوران الالفاظ على
السن الفقهاء

المطلب السابع في النسخ

اصل

لا ريب في جواز النسخ ووقوعه وانما الكلام فيما هو محل الخلاف ولا ينبغي ان ينظر اليه و
جمهور اصحابنا على اشتراط حضور وقت العمل بالفعل المنسوخ سواء فعل او لم يفعل ووافقهم
على ذلك جمع من العامة وحكى المحقق عن المفيد القول بجوازه قبل حضور وقت الفعل وهو
مذهب اكثر اهل الخلاف والحق الاول لنا انه لو وقع ذلك لاقتضى تعلق النهي
بنفس ما تعلق به الامر وهو محال لان الامر يدل على كونه حسنا والنهي يقتضي قبحه فيلزم
كونه حسنا قبيحا معا وهو ظاهر الاستحالة ولان الفعل لا يخلو اما حسن او قبيح فبتقدير ان
يكون حسنا يكون النهي عنه قبيحا وبتقدير ان يكون قبيحا يكون الامر به قبيحا احتج المخالف
بوجوه الاول قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت فانه يتناول بعمومه موضع النزاع الثاني
انه تعالى امر ابراهيم بذبح ولده ثم نسخه عنه قبل وقت العمل والفعل الثالث
ما روي ان النبي ص امر ليلة المعراج بخمسين صلاة ثم راجع الى ان عاده الى خمس
وذلك نسخ قبل وقت الفعل الرابع ان المصلحة قد تتعلق بنفس الامر والنهي فجاز
ان يتعلقا عليها من دون ارادة الفعل والجواب عن الاول ان المحو والاثبات
معلقان على المشية ولا نسلم انه يتناول مثل هذا وعن الثاني ان ابراهيم لم يؤمر بالذبح
الذي هو فري الاوداج بل بالمقدمات بما كلمه يدل عليه قوله تعالى قد صدقت الرؤيا ولو
كان مامورا بنفس المامور به لما كان مصدقا لبعض الرؤيا وقد سبق بيان ذلك وعن الثالث
المطالبة بصحة الرواية مع ان فيها طعنا على الانبياء ع بالاقدام على المراجعة
في الاوامر المطلقة وعن الرابع ان الامر والنهي يتعلقان بمتعلقهما فان كان
حسنا لما ناقض والا قبحا على انه وقع ذلك لم يتعلق الامر مرادا فلا يكون مامورا

ويتحقق النسخ

ويتحقق النسخ اصل يجوز نسخ كل من الكتاب والسنة المتواترة والاحاد بمثله
لا ريب فيه ونسخ الكتاب بالسنة المتواترة جائز ايضا ولا يعرف فيه من الاصحاب مخالف
وجمهور اهل الخلاف وافقونا فيه وانكره شذوذ منهم وهو ضعيف جدا لا يلتفت اليه ولا ينسخ
الكتاب والسنة المتواترة بالاحاد عند اكثر العلماء لان خبر الواحد مظنون وهما معلومان
ولا يجوز ترك المعلوم للمظنون وذهب شرذمة من العامة الى جوازه وربما نقل الخلاف
في الجواز عند تحقق ان محله هو الوقوع وان اهل الجواز لم يفرقوا والبحث في ذلك قليل
الجدوى فتركت للاشتغال بتحقيقه اهم واما الاجماع فصرح بجواز النسخ والنسخ به فالخلاف
مبني على الخلاف في ان الاجماع هل يمكن استقراره قبل انقطاع الوحي ام لا قال المرتضى ره
ان مصنفي الاصول الفقه ذهبوا كلهم الى ان الاجماع لا يكون ناسخا ولا منسوخا لان النسخ
به وهذا القدر غير خلاف لان للقائل ان يعتبر منه فيقول اما الاجماع عندنا فدلالته مستقرة
في كل حال قبل انقطاع الوحي وبعده واذا ثبت ذلك سقطت هذه العلة على ان مذهبنا
ما نقلنا في كون الاجماع حجة يقتضي انه في الاحوال كلها متقرر لان الله تعالى امر باتباع
المؤمنين وهذا الحكم حاصل قبل انقطاع الوحي وبعده والتزم جرى على مذهبهم بان الامة لا تجتمع
على خطأ وهذا ثابت في جميع الاحوال واذا كان الاجماع دليلا على الاحكام
كما يدل الكتاب والسنة والنسخ لا يتناول الادلة وانما يتناول الاحكام
التي تثبت بها فلا مانع من ان يثبت حكم باجماع الامة قبل انقطاع الوحي ثم ينسخ باية
تنزل او يثبت حكم باية تنزل فينسخ باجماع الامة على خلافه والاقرب ان يقال ان
الامة مجمعة على ان ما ثبت عن الاجماع لا ينسخ به هذا كلام السيد ره وحكى المحقق
عن الشيخ بعد ان نقل مضمون كلام السيد انه قال الاجماع دليل على ان النسخ لا يكون
الا بدليل شرعي فلا يتحقق النسخ فيما يكون مستنده العقل ثم حكى عن بعض المتاخرين
انه قال الاجماع لا يكون الا عن دليل وان لم يكن عن مستند قطعي فيكون الناسخ ذلك
المستند لا نفس الاجماع قال المحقق في هذه الوجوه السلطاني والذي يجري على

على مذهب انه يتصوّر دخول النسخ فيه بناءً على ان الاجماع انقلاب القول الى قول المتفرد لكانت الحجة فيه
في زمن الامام مثل هذا في زمن الرسول صلى الله عليه وآله ثم ينسخ ذلك الحكم بدلالة شرعية متراخية ولكن
يجوز نسخ الحكم المعلوم ظاهره من السنة او القرآن باقوال يدخل في جملتها قول الامام ع وهذا الكلام
جيد غير انه لا يترتب عليه فائدة مهمة لما لا يخفى من امتناع النسخ شرعا بعد الاسلام بزوال الحكم
الحكم الثابت بالدليل الشرعي بدليل شرعي متراخ عنه على وجه لولاه لكان الحكم الاول
ثابتا على ما هو المشهور هذا في زيادة العبادة المستقلة على العبادات ليست نسخا
لما زيد عليه صلوة كانت تلك العبادة او غيرها وهو قول جمهور العلماء ويجوز اسما
قوم من العامة القول بان زيادة صلوة على الصلوات الخمس نسخ لانها تخرج الوسطى
عن كونها وسطى وهو ظاهر الفساد واما العبادة الغير المستقلة فقد اختلف الناس
في ان زيادتها هل هي نسخ او لا والمحققون على انها ان رفعت حكما شرعيا
مستفادا من دليل شرعي كانت نسخا والا فلا وهو ظاهر لما علم من تعريفه فمن المعتزلة
ان كانت الزيادة مغيرة لحكم المزيد عليه في الشريعة حتى يصير لو وقع مستقلا
كان تلك الزيادة لكان على ما كان قبل ذلك الاحكام الشرعية التي كانت له
او لبعضها فهذه الزيادة نقيض النسخ ومثاله زيادة ركعتين على ركعتين على سبيل الاتصال
قالوا انما قلنا ان هذه الزيادة قد غيرت الاحكام الشرعية لانه لو فعل بعد الزيادة
الركعتين على ما كان يفعلها عليه او لا لم يكن لهما حكم وكان فعلهما وجب عليه استينافهما
لان مع هذه الزيادة يتأخر ما يجب من التشهد والسلام ومع فقد هذه لا يكون كذلك
وكل ما ذكرناه يقتضي تغيير الاحكام الشرعية بهذه الزيادة وقد حكى المحقق عن الشيخ
موافقة السيد ره على هذه المقالة واختاره هو ما حكى اولا محتجا بان شرط النسخ
ان يكون ذا في المثال والحكم الشرعي المستفاد بالدليل الشرعي فتقدير ان يكون ذلك
الحكم مستفادا من العقل لا يكون الرافع لمثله نسخا والا لكان كل شرع رافع البراءة الاصلية
نسخا وهو باطل ثم ذكر كلام السيد في الزيادة على الركعتين بطريق السؤال واجاب

والاول

با ان لا نسلم ان ذلك نسخ لوجوب الركعتين ولا للتشهد وان كان التغيير فيهما ثابت
بل يتقدير ان يكون الشرع دل على وجوب التعقيب للتشهد ان نسخه يلزم ان الاخر
تبا ميزة شيء للتعجيل اذ لم يرتفع الدليل الثاني شيئا غير ذلك واما الركعتان فان
حكمها باق من كونهما واجبتين غايته ما في الباب ان وجوبهما كان منفردا فصارا منضمتين و
النسخ لا ينسخ بالنفاس غيره الا لما لا ينسخ وجوب فريضة واحدة اذا وجب بعدها
اخرى ولا ان كونهما لو انفردتا لم اجزئا بعد ان كانتا مجزيتين فان الاجزاء لا يعلم من منطوق
الدليل بل بالعقل فلم يكن شيئا ولو علم الاجزاء ثم نفى الدليل الشرعي بالمنسوخ اجزاءهما منفردتين
لا وجه لها اذ عرفت هذا فاعلم ان اثر هذا الاختلاف يظهر في جواز اثبات الحكم بخبر الواحد
بناء على انه لا ينسخ به الدليل القطعي بنفي ما ثبت كونه ناسخا لذكرنا نسخه وهذا محقق
التحقيق الزجيين كغيره من اثار مباحث هذا الباب على التفاضيل ~~المطلب~~

أصل

في القياس والاستصحاب اصل القياس هو الحكم
على معلوم بمثل الحكم الثابت لمعلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم فموضوع الحكم الاول كالنبيذ
اصل والآخر فرع والمشترك الجامع وعلته ذلك مستنبطة او منصوصة وقد اطبق اصحابنا
على منع العمل بالمستنبطة الا من شذ وحكى اجماعهم فيه غير واحد منهم وتواترت الاخبار بالنهي عنه
اهل البيت ع قبل الحجة فمنعه بعد في ظواهر بعض المذهب لا لاختصاص المنصوصة فيه العمل بها
فخلاف بينهم فظاهر المرتضى المنع منه للنص وقال المحقق اذ انص الشارع على العلة وكان
هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم جاز تعديته
الحكم ولكن ذلك برهانا وقال العلامة الاقوى عندي ان العلة اذا كانت
منصوصة وعلم وجودها في الفرع كان حجة واحتج في النهاية لذلك بان الاحكام
الشرعية تابعة للمصالح الخفية والشرع كاشف عنها فاذا نص على العلة عرفنا انها الباعثة
والموجبة لذلك فاين وجدت وجب وجود المعلول ثم قال احتج النافي للاحتجاج بان قول
الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل ان يكون العلة هي الاسكار وان يكون الاسكار

الخمر بحيث يكون قيد الاضافة الى الخمر معتبرا في العلة. واذا اصح ذلك الدوران لم يجز القياس واجاب
بالمنع من اقتضاء ذلك اعتبار القيد في العلة فان تجويز ذلك يستلزم تجويز مثله في العقليات
حتى يقال الحركة انما اقتضت المتحركية بقيامها بمحل مخصوص هو محلها فالحركة القائمة بغيره لا
يكون لها متحركية ثمنا انه لو كان القيد معتبرا في العلة لكان الوصف بسقط هذا القيد عن
درجة الاعتبار فان قول الادب لاينبه لاتاثير لهذه الحيثية لانها ستفض منعجز
الحكم عن حيثية يكون لنا ان نسلمه بعدم ظهور الغاء القيد لكن دليلكم دليل متين فيما اذا قال
الشارع حرمت الخمر لكونه مسكرا اذ في هذه حرمة الخمر بالدلالة انتفى ذلك الاحتمال
ثم اورد الاعتراض بان الحركة ان عينتم بها مع تقتضي المتحركية فهذا المنع ممتنع وفيه
بدون المتحركية وان عنيتم بها امرا آخر فلا يلزم فيه ذلك الاحتمال فعند كل شيء انه لا بد
في ابطاله من دليل منفصل وكلام الوصف تقتضي الغاء هذا القيد قلنا ذلك عرف بالقرينة
وهي شفقة الادب الاغنية من تناول المضر فلم فليتم انه في العلة المنصوصة كذلك فلم
ولم صرح بان العلة هي الاسكار لما انتفى ذلك الاحتمال قلنا في هذه الصورة يستلزم
الكل الحرمة اين هو وجد لكنه ليس بقياس لان العلم بان الاسكار من حيث هو الكل الفعل
الحرمة يوجب العلم بثبوت هذا الحكم في كل محل ولم يكن العلم ببعض تلك المحال متقدما على
العلم بالبعض فلم يكن جعل البعض فرعا والآخر اصلا اولى من العكس فلا يكون هذا قياسا
وقال بعد ذلك والتحقيق في هذا الباب ان يقال النزاع انما لفظي لان المانع انما منع
من التعدية لان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا محتمل لان يكون في تقدير التعليل بالاسكار
المختص بالخمر فلا يعم وان يكون في تقدير التعليل بمطلق الاسكار فيعم والمثبت يسلم
ان التعليل بالاسكار المختص بالخمر غير عام وان التعليل بالمطلق يعم فظهر انهم متفقون
على ذلك يعم وقع في ان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا هل هو بمنزلة علة التحريم الاسكار
ام لا فيجب ان يجعل البحث في هذا لان النص على العلة هل يقتضي ثبوت الحكم في جميع
مواردها فان ذلك متفق عليه واقول لما احتمل لم يقف على احتجاج المرتضى وهذا الباب
فهذا ان

فقد الكل حسب النزاع فيه فلا بينهم لفظيا وانهم متفقون في المعنى وكلام المرتضى يصرح بالخلاف بالخلاف فانه احتج على المنع بان علل الشرع انما هي بحسب الدواعي الى الفعل او على وجه المصلحة فيه وقد
يشترك الشيئان في صفة واحدة ويكون في احدهما داعية الى فعله دون الآخر مع ثبوتها فيه
وقد يكون مثل المصلحة مفسدة وقد يدعو الشيء الى غيره في حال دون حال وعلى وجه دون وجه وقدر منه
دون قدر وهذا باب في الدواعي معروف ولهذا جاز ان يعطي لوجه دون وجه فقير دون فقير
ودرهما دون درهم وفي حال دون اخرى وان لم يكن فيما لم نفعله الوجه الذي لاجله فعلنا بعينه ثم قال
واذا صحت هذه الجملة لم يكن في النص على العلة ما يوجب التخطي والقياس وجرى النص على العلة
مجرى النص على الحكم في قصره على موضعه وليس لاحد ان يقول اذا لم يوجب النص على العلة التخطي
كان عبثا وذلك انه يفيدنا ما لم يكن نعلمه لولاه وهو ما لاجله هذا الفعل المعين مصلحة هذا كلامه
ودلالته على كون النزاع في المعنى ظاهرة فلا وجه لاحتمال العلامة فيه الاتفاق نعم من جعل الحجة
ما ذكره فهو موافق في المعنى فلا ينبغي ان يعد في المخالف اذا عرفت هذا فاعلم ان الاظهر
عندي باق في المحقق ووجهه لا يخفى ان تفحص عن طرف الكلام في هذا المقام فلا يطيل بتقريره الا
حجة المرتضى في فحواها ان المعنى ودوران العلة حيث يشهد العادة بالدلالة الخصوصية منها
بتعلق الحكم بها للاتيان ان الداعي او وجه المصلحة - اصل ذهب العلامة رحمه الله في كلام ب
وكثير من العامة الى ان تعدية الحكم في تحريم التأفيف الى انواع الاذى الزائد عنه
من باب القياس وسموه بالقياس الجلي وانكر ذلك المحقق وجمع من الناس وجعلوا
وجه التعدية فقيل ~~انه لدلالة فيها فلم يتعين ان الحجة لهوا الكتب وغيره تحمل بعد ورود دليل~~
~~القول هو الاقرب الى الصواب وقد حقق العلامة في النهاية بان الاطاعة وهو~~
~~مؤذن بعدم الخلاف بينهم فيه وكيف كان فهذا البحث في ذلك بعد الحكم بعدم~~
~~انما يتم لو كان فهذا قوم فلو من ترك الاشتغال بتقريره والحجة على ما فيهما من الاشكال ادق~~
~~مخصص عن تعين الحكم~~ انه دلالة مفهومه وفحواه عليه وسموه بهذا الاعتبار مفهوم الموافقة
لكون حكم غير المذكور فيه موافقا لحكم المذكور ويقابله مفهوم المخالفة وهو ما يكون
اشد انواع الاذى

[illegible]

حكم غير المذكور مخالف للمذكور في المفهوم كمفهوم الشرط والوصف
ويسمى هذا دليل الخطاب ويق للاول فحوى الخطاب ولحن
الخطاب وقال قوم انه منقول عن موضوعه اللغوي الى المنع من
انواع الاذى وهو صريح كلام المحقق ره حجة الذاهبين الى كون مثله
قياسا انه لو قطع النظر عن المعنى المناسب المشترك المقصود من
الحكم كالاكرام في منع التأفيف وعن كونه آكد في الفرع لما حكم
به ولا معنى للقياس الا ذلك واجيب بان المعنى المناسب لم
يعتبر لاثبات الحكم حتى يكون قياسا لكونه شرطا في دلا
لة الملفوظ على حكم المفهوم ولهذا يقول به كل من لا يقول
بحجية القياس ولو كان قياسا قال به النافي له ورد بانه
للقياس الجلي اعني ما يعرف الحكم فيه بطريق الاولى حتى لو ق
انه قائل بهذا المفهوم دون القياس ويجعل ذلك حجة
على انه ليس بقياس وحجة النافين القطع بافادة الصيغة
في مثله للمعنى المذكور من غير توقف على استحضار القياس
واجيب بان المتوقف على استحضاره هو القياس الشرعي لا
الجلي لانه مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى
نظر واجتهاد واذا عرفت ذلك فالحق ما ذكره بعض المحققين
من ان النزاع هنا لفظي لا طائل تحته اصل اختلف الناس
في استصحاب الحال ومحله ان ثبت حكم في وقت ثم يجيء
وقت اخر ولا يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم فهل يحكم ببقائه
على ما كان وهو الاستصحاب ام يفتقر الحكم به في الوقت الثاني
الى دليل المرتضى وجماعة من العامة على الثاني ويحكى عن المفيد

ره المصير

المصير الى الاول وهو اختيار الاكثر وقد مثلوا له بالمتيمم اذا دخل في الصلاة ثم رأى الماء في اثنائها
فان الاتفاق واقع على وجوب المضي فيها قبل الرؤية فهل يستمر على المضي بعدها او
يستعمل الماء لان الحال الاول ام يستأنف بالوضوء فمن قال بالاستصحاب قال بالاول
ومن انكره قال بالثاني احتج المرتضى بان في الاستصحاب الحكم بين حالين في حكم
من غير دلالة لان الحالين مختلفان من حيث كان غير واجد للماء في احديهما وواجد
له في الاخرى فكيف يسوى بين الحالين من غير دلالة قال واذا كنا قد اثبتنا الحكم في الحالة
الاولى بدليل فالواجب ان ننظر فان كان الدليل يتناول الحالين سوينا بينهما فيه
وليس هذا استصحابا وان كان تناول الدليل انما هو للحالة الاولى فقط والثانية
عارية من دليل فلا يجوز اثبات مثل الحكم لها من غير دليل وجرت هذه الحال مع الخلو
من الدليل مجرى الاولى لو خلت من دلالة فان لم يجز اثبات الحكم للاولى الا
بدليل فكذلك الثانية ثم اورد على نفسه سؤالا بان ثبوت الحكم في الحالة الاولى يقتضي
استمراره الا ان يتجدد ما يزيله كما انا لم نعلم استمرار الاحكام في موضع وحدوث
الحوادث الا بما يمنع من ذلك كما لا يمنع حركة الفلك وما جرى مجراها من الحوادث
في استصحاب الحال ما لم يمنع مانع واجاب بانه لا بد من اعتبار الدليل الدال على ثبوت الحكم في الحالة
الاولى وكيفية اثباته وهل يثبت ذلك في حالة واحدة او على سبيل الاستمرار وهل يتعلق بشرط مراعى
او لم يتعلق بشيء وقد علمنا ان الحكم الذي يثبت في الحالة الاولى انما ثبت بشرط فقد الماء ولا ثبت في الحالة
الثانية مع وجود الماء لان الامة اتفقت على ثبوته في الاولى واختلفت في الثانية فالحالتان مختلفتان وقد
ثبت في العقول ان من شاهد زيدا في الدار ثم غاب عنه لا يحسن ان يعتقد استمرار كونه في الدار
الا بدليل متجدد ولا يحسن كونه في الدار في الثاني وقد زالت الرؤية بمنزلة كون الانسان واجدا للماء
مع فقد الرؤية ولا الفقد بان حركة الفلك وما جرى مجراها لا يمنع من استمرار الاحكام فذاك
معلوم بالادلة وعادة ادعى ان عادة الله لم يغير الحكم الا لدلالة ثم قال وبعد ذلك يجب
ان يقطع بخبر من اخبرنا عن مكة وما جرى مجراها من البلدان على استمرار وجودها

وذلك انه لا بد للقطع على التنزل من دليل اما عادة او ما يقوم مقامها ولان البلد الذي افرنا عنه غير صالح لجواز زواله لعلة الى البلد الذي يمنع من ذلك مع عموا ترفا لا دليل على ذلك لكن لا بد منه حجة القول الثاني وجوه الاول ان المقتضي للاول ثابت والاول لم يصلح رافعا لم يجب الحكم بثبوته في الثاني ان المقتضي للحكم الاول ثابت فلا يتكلم على هذا النقد مردا ان الى ان لا يصلح رافعا فلان الى ان احدهما احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون كل منهما مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليما عن رافع الثاني ان الثابت اولا قابل للثبوت ثانيا والا لانقلب من الامكان الذاتي الى الاستحالة فيجب ان يكون في الزمان الثاني جائز الثبوت كالاول فلا ينعدم الا لمؤثر ولاستحالة خروج الممكن من احد طرفيه الى الاخر الا لمؤثر فاذا كان التقدير عدم العلم بالمؤثر يكون بقاؤه ارجح من عدمه في اعتقاد المجتهد والعمل بالراجح واجب الثالث ان الفقهاء عملوا باستصحاب الحال في كثير من المسائل والموجب للعمل هناك موجود في موضع الخلاف وذلك كمسألة من تيقن الطهارة وشك في الحدث فانه يعمل على ذلك حتى يعلم خلافه ومن شهد بشهادة بني على ما تقدم حتى يعلم رافعها ومن غاب غيبة منقطعة فانه يبقى على النكاح ولم يقسم ماله ويعزل الضيف من المواريث وما ذاك الا للاستصحاب حال حياته وهذه العلة موجودة في مواضع الاستصحاب فيجب العمل به الرابع ان العلماء مطبقون على وجوب ابقاء الحكم مع عدم الدلالة الشرعية على ما يقتضيه البراءة الاصلية ولا معنى للاستصحاب الا هذا واذا تقرر ذلك فاعلم ان المحقق ره ذكر في اول كلامه ان العمل بالاستصحاب محكي عن المفيد وقال انه المختار واحتج له بهذه الوجوه الاربعة ثم ذكر حجة المانع والجواب عنها وقال بعد ذلك والذي نختاره نحن ان ننظر في الدليل المقتضي لذلك الحكم فان كان يقتضيه مطلقا وجب القضاء باستمرار الحكم كعقد النكاح مثلا فانه يوجب حل الوطي مطلقا فاذا وقع الخلاف في الالفاظ التي يقع بها الطلاق كقوله انت خلية او برية فان المستدل على ان الطلاق لا يقع بها لو قال حل الوطي ثابت قبل النطق

بهذه فيجب ان يكون ثابتا بعدها لكان استدلالا صحيحا لان المقتضي للتحليل وهو العقد اقتضاه مطلقا ولا نعلم ان الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيكون الحكم ثابتا عملا بالمقتضي لا يقال المقتضي هو العقد ولم يثبت انه باق فلم يثبت الحكم لانا نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطي لا مقيدا بوقت فيلزم دوام الحل نظرا الى وقوع المقتضي لا الى دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الرافع فان كان الخصم يعني بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس ذلك عملا بغير دليل وان كان يعني به امرا وراء ذلك فنحن مضربون عنه وهذا الكلام جيد لكنه عند التحقيق رجوع عما افاده اولا وميل الى القول الثاني كما يرشد اليه تمثيلهم لموضع النزاع بمسألة المتيمم ويفصح عنه حجة المرتضى ره فان الاستصحاب الذي وقع الاحتجاج من الفريقين في شأنه هو هذا الكلام وقد اختار في المعتبر قول المرتضى ره وهو الاقرب

المطلب التاسع في الاجتهاد والتقليد اصل الاجتهاد

في اللغة تحمل الجهد وهو المشقة في امر يقال اجتهد في حمل الثقيل ولا يقال ذلك في الحقير وهو في الاصطلاح استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الظن بحكم شرعي وقد اختلف الناس في قبوله للتجزية بمعنى جريانه في بعض المسائل دون بعض وذلك بان يحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط فله ان يجتهد فيها او لا فذهب العلامة في التهذيب والشهيد في الذكرى والدروس ووالدي في جملة من كتبه وجمع من العامة الى الاول وصار قوم الى الثاني حجة الاولين انه اذا اطلع على دليل مسألة بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد المطلق في تلك وعدم علمه بادلة غيرها لا مدخل له فيها وح فكما جاز لذلك الاجتهاد فيها فكذا لهذا واحتج الاخرون بان كل ما يقدر جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل له ظن عدم المانع من مقتضى ما يعلمه من الدليل واجيب الاولون بان المفروض حصول جميع ما هو دليل في تلك المسألة فلذلك يجب وحيث حصل

التجزي المذكور يخرج عن الغرض والتحقيق عندي في هذا المقام ان فرض الاقتدار
على استنباط بعض المسائل ان بعض على وجه يقيني دون استنباط المجتهد المطلق كما هو غير
ممتنع ولكن التمسك في جواز الاعتماد على هذا الاستنباط باطل وان شئت قلت للمجتهد المطلق
قياس لانا لا نقول به نعم لو علم ان العلة في التمسك بظن المجتهد المطلق هي قدرته على استنباط
المسئلة اتكل الاولى فهو من باب منصوص العلة ولكن الشأن في العلم بالعلة
لفقد النص عليها ومن اين لنا ان يكون هي قدرته على استنباط المسائل كلها لا هذا
او سائر الاعتبارات من حيث ان له عموم القدرة انما هو لكمال القوة ولا شك
ان القوة الكاملة ابعد من احتمال الخطأ من الناقصة فكيف لنا ان نسلم و
يكون التعويل في اعتبار قول المجتهد المطلق انما هو على دليل قطعي وهو اجماع الامة عليه
وقضية القوة به واقصى ما يتصور في موضع النزاع ان يحصل دليل ظني يدل على جواز
التجزي للاجتهاد المطلق واعتبار المتجزي عليه يفضي الى الدور لان حجية التجزي مسئلة التجزي
وتعلق النظر في العمل بالظن ورجوعه في ذلك الى تحصيل الفتوى المجتهد المطلق وان كان
ممكنا لكنه خلاف المراد اذ المفروض الحاقه ابتداء بالمجتهد وهذا الى قوله بالمقلد
بحسب الذات وان كان بالعرض الحاق بالاجتهاد ومع ذلك فالحكم في نفسه مستبعد
لا تنتفي ثمرة ثبوت المطلق يمكن اخذ الحكم بالاستنباط والرجوع فيه الى التقليد
وان شئت قلت تركب التقليد والاجتهاد وهو غير معروف اصل وللاجتهاد
المطلق شرائط يتوقف عليها وهي بالاجمال ان يعلم جميع ما يتوقف عليه اقامة الادلة
على المسائل الشرعية الفرعية وبالتفصيل ان يعلم من اللغة ومعاني الالفاظ لمعرفته
وما يتوقف عليه استنباط الاحكام من الكتاب والسنة ولو بالرجوع الى الكتب
المعتمدة ويدخل في ذلك معرفة النحو والتصريف من الكتاب قدر ما يتعلق
بالاحكام بان يكون عالما بمواقعها ويتمكن عند الحاجة من الرجوع اليها وفي
كتب الاستدلال ومن السنة الاحاديث المتعلقة بالاحكام بان يكون عنده من الاصول

المصححة الجامعة لها ويعرف موقع كل باب بحيث يتمكن من الرجوع اليها وان يعلم احوال
الرواة في الجرح والتعديل ولو بالمراجعة وان يعرف مواقع الاجماع ليتحرز من نقضه
وان يكون عالما بالمطالب الاصولية من احكام الاوامر والنواهي والعموم والخصوص
الى غير ذلك من مقاصده التي يتوقف الاستنباط عليها وهي اهم العلوم للمجتهد كما نبه
عليه بعض المحققين ولا بد ان يكون ذلك كله بطريق الاستدلال على كل واحد منها لا
فيها من الاختلاف لا كما يتوهمه القاصرون وان يعرف شرائط البرهان لامتناع
الاستدلال بدونه الذي فاز بقوة قدسية تغنيه عن ذلك ولا يكون له ملكة مستقيمة
وقوة ادراك يقتدر بها على اقتناص الفروع من الاصول ورد الجزئيات الى قواعدها والترجيح
في موضع التعارض اذا عرفت هذا فاعلم ان جماعة من الاصحاب وغيرهم عدوا من الشرائط
معرفة ما يتوقف عليه العلم بالشرع من حدوث العالم وافتقاره الى الصانع موصوف
بما يجب منزه عما يمتنع باعث للانبياء مصدق اياهم بالمعجزات كل ذلك
بالدليل الاجمالي وان لم يقدر على التحقيق والتفصيل على ما هو دأب المتبحرين من
علم الكلام وناقشهم في ذلك بعض المحققين بان هذا من لوازم الاجتهاد لا من شرائطه
لان من يعتقد بانه وشرائطه وهو حسن مع ان ذلك لا يختص بالمجتهد اذ هو شرط الايمان
واما معرفة فروع الفقه فهذه يتوقف عليها اصل الاجتهاد لكنها قد صارت في هذا الزمان
طريق تحصيل الدراية فيه ويعين على التوصل اليه وما يلحق به اوتي الا بعض اهل العصر
من توقف الاجتهاد المطلق على امور وراء ما ذكرناه فمن الخيالات التي تشهد البداهة
بفسادها والعادات التي يقتضي الفروق من الذي يعرفها اتفق الجمهور من
المسلمين على ان المصيب من المجتهدين المختلفين في العقليات التي وقع التكليف
بها واحد وان الاخر مخطئ آثم لان الله تعالى كلف فيها بالعلم ونصب عليه دليلا
فالمخطئ له مقصر فيبقى في العهدة وخالف في ذلك شذوذ من اهل الخلاف
بما ان من التضعيف واما الاحكام الشرعية فان كان عليها دليل قطعي فالمصيب فيها

الفرع واحد والمخطئ غير معذور وان كان مما يفتقر الى النظر والاجتهاد فذهب بعض المجتهدين الى التوسيع
الموسع فيهما ولا اثم عليهما حينئذ قطعا بغير خلاف يعتد به ثم اختلف الناس في التصويب
فقيل كل مجتهد مصيب بمعنى انه لا حكم معينا لله بل حكم الله فيها تابع لظن المجتهد فما ظنه فيها فهو
حكم الله في حقه وحق مقلده وقيل ان المصيب فيها واحد لان لله تعالى فيها حكما
معينا من اصابه فهو المصيب وغيره مخطئ معذور وهذا القول هو الاقرب الى الصواب وقد حكيه
العلامة ره عن الامامية وهو مأذون لعدم الخلاف بينهم فيه وكيف كان فلا اثر للبحث
في ذلك بعد الحكم بعدم الاثم [illegible] بتقريره المجتهد على
ما فيهما من الاقوال [illegible] والتقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة كاخذ
العامي والمجتهد بقول مثله وعلى هذا فالرجوع الى الرسول مثلا ليس
تقليدا له وكذا رجوع العامي الى المفتي لقيام الحجة في الاول بالمعجزة
وفي الثاني بما سنذكره هذا بالنظر الى اصل الاستعمال والا فلا يبعد
تسمية اخذ المقلد العامي بقول المفتي تقليدا في العرف وهو ظاهر
اذا تقرر هذا فاكثر العلماء على جواز التقليد لمن لم يبلغ درجة الاجتهاد
سواء كان عاميا او عالما ببعض من العلوم وعزي في الذكرى الى
بعض قدماء الاصحاب وفقهاء حلب منهم القول بوجوب الاستدلال
على العوام وانهم اكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء
عند الحاجة الى الوقايع او النصوص الظاهرة او ان الاصل في المنافع
الاباحة وفي المضار الحرمة مع فقد نص قاطع في متنه ودلالته والنصوص
محصورة وضعف هذا القول ظاهر وقد حكى غير واحد من الاصحاب
اتفاق العلماء على الاذن في الاستفتاء من غير تناكر واحتجوا مع ذلك
بانه لو وجب على العامي النظر في ادلة المسائل الفقهية لكان ذلك
اما قبل وقوع الحادثة او عندها والقسمان باطلان اما قبلها فبالاجماع

ولانه

ولانه يؤدي الى استيعاب وقته بالنظر في ذلك فيؤدي الى الضرر في امر المعاش المضطر اليه
والا عند نزول الواقعة فلان ذلك متعذر لانتفاء آلة الفقه [illegible] ذلك عامي
عند نزول الحادثة بصفة المجتهدين وبالجملة فهذا الحكم مما لا ينبغي التوقف فيه
ولكن منع التقليد في اصول العقايد هو قول جمهور علماء الاسلام الا من لا اهل
الخلاف والبرهان الواضح قائم على فساده في علم الكلام المحقق [illegible]
في هذا المقام وذكر الاحتجاج عليه [illegible] اذا [illegible]
في شيخنا ابو جعفر [illegible] خالف [illegible] باتفاق [illegible]
من العلم [illegible] لا يعلم تحرير العقايد بالادلة القاطعة [illegible] قبول الشهادة [illegible]
اذ اثبات الادلة [illegible]
بالمؤاخذة [illegible] سقوط الاثم وان لم يكن [illegible]
الحكم [illegible] على العلم [illegible] الادلة [illegible]
كان يحكم باسلام الاعراب من غير ان يعرض عليه ادلة الكلام ولا يلزمه [illegible]
اللازمة له كالصلوة وما اشبهها وفي هذا الكلام اشعار [illegible] المحقق [illegible]
حكاه عنه [illegible] لان تحرير الادلة بالعبارات المصطلح عليها [illegible]
الواردة فيها [illegible]
نظر فلذلك [illegible] المعرفة ولم يكن النبي [illegible]
اذا كان [illegible] هذا القدر [illegible]
ذات ابراج وارض ذات فجاج [illegible] على اللطيف الخبير [illegible]
يرجع اليه المقلد من الاجتهاد وان يكون [illegible] الرجوع المطلق اليه [illegible]
الشرائط فيه اما بالمخالطة المطلعة او بالاخبار المتواترة او بالقرائن الكثيرة [illegible]
او بشهادة العدلين العارفين [illegible] ان اجتماع الشرائط [illegible]
كما لا يخفى على المتأمل ويظهر من الاصحاب انها في اختلاف فان العلامة ره [illegible] الشرط

في المستفتي علماً عليه لفحوى الاجتهاد والمفتي لقوله تعالى فاسألوا اهل الذكر من غير تقييد بل يجب عليه
ان يقلّد من يغلب على ظنّه انّه من اهل الاجتهاد والورع وانّما يحصل له هذا الظنّ برؤيته
له منتصباً للفتوى بمشهد من الخلق واجتماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه وقال
المحقق رحمه الله ولا يكفي العامي بمشاهدة المفتي متصدّراً او داعياً الى نفسه ولا
مدّعياً ولا باقبال العامة عليه ولا اتّصافه بالزهد والتورّع فانّه قد يكون غالطاً
في نفسه او مغالطاً بل لا بدّ ان يعلم منه الاتّصاف بالشرائط المعتبرة بممارسته او ممارسة
العلماء واستشهادهم له باستحقاق منصب الفتوى وبلوغه اياها والاختلاف بين هذين الكلامين
ظاهر كما ترى وكلام المحقق هو الاقرب والاقوى ووجهه واضح لا يحتاج الى البيان و
احتجاج العلامة رحمه الله بالآية على ما صار اليه مردود امّا اوّلاً فلمنع العموم فيها وقد بيّنه عليه
في النهاية واما ثانياً فلانّه على تقدير العموم لا بدّ من تخصيص اهل الذكر بمن جمع شرائط
الفتوى بالنظر الى سؤال الاستفتاء للاتفاق على عدم وجوب استفتاء غيره بل على عدم
جوازه وح فلا بدّ من العلم بحصول الشرائط او ما يقوم مقام العلم وهو شهادة العدلين
ويظهر من كلام المرتضى رحمه الله الموافقة لما ذكره المحقق حيث قال وللعامي طريق الى معرفة
صفة من يجب عليه ان يستفتيه لانه يعلم بالمخالطة والاخبار المتواترة حال العلماء في
البلد الذي يسكنه ورتبتهم في العلم والصيانة والحفظ والديانة قال وليس لطعن
في هذه الجملة قول من يبطل الفتيا بان يقول كيف يعلم عالماً وهو لا يعلم شيئاً من علومه
لانا نعلم اعلم الناس بالتجارة والصياغة وكذلك العلم بالنحو واللغة وفنون
الآداب اذا عرفت هذا فاعلم انّ حكم التقليد مع اتّحاد المفتي ظاهر وكذا مع
التعدد والاتفاق في الفتوى وامّا مع الاختلاف فان علم استواؤهم في المعرفة
والعدالة تخيّر المستفتي في تقليد ايّهم شاء وان كان بعضهم ارجح في العلم والعدالة
من بعض تعيّن عليه تقليده وهو قول الاصحاب الذين وصل الينا كلامهم و
محتجّهم عليه انّ الثقة بقول الاعلم اقرب واوكد ويحكى عن بعض الناس القول

بالتخيير هنا

بالتخيير هنا ايضاً والاعتماد على ما عليه الاصحاب ولو ترجّح بعضهم بالعلم والآخر بالورع فالقدر
الذي عنده من الورع يحجزه عن الفتوى الا بالعلم فلا اعتبار برجحان ورع الآخر ويحسن

أصل ذهب العلامة في تهذيبه الى جواز تجزّي الاجتهاد في الفتوى بالحكم على الاجتهاد
التجزّي ومنع من ذلك المحقق فقد شرط في شرائط الفتوى ان يكون المفتي بحيث
اذا استفتي عن المسئلة الحكم من غير واحد يقتضيها ان يأتي بها وبجميع اصوله التي يبني عليها
في موضع آخر اذا افتى المجتهد عن نظره واقعة ثم وقعت بعينها وقت آخر
فان كان ذاكراً لدليلها جاز الفتوى وان نسيه افتقر الى استئناف نظر فان
ادّى نظره الى الاوّل فلا كلام وان خالفه وجب الفتوى بالآخر ولا ريب ان ما
ذكره المحقق اولى غير ان ما ذهب اليه العلامة متوجّه لان الواجب على المجتهد تحصيل
الحكم بالاجتهاد وقد حصل فوجوب الاستئناف عليه لمن ذلك يحتاج الى
الدليل وليس بظاهر

أصل لا نعرف خلافاً في عدم اشتراط مشافهة المفتي في العمل
بقوله بل يجوز بالرواية عنه ما دام حيّاً واحتجّوا لذلك بالاجماع على جواز رجوع الحائض
الى الزوج العامي اذا روى عن المفتي وبلزوم العسر بالتزام السماع منه وهل يجوز
العمل بالرواية عن الميت ظاهر الاصحاب الاطباق على عدمه ومن اهل الخلاف من اجازه وحجّة
المذكورة للمنع في كلام الاصحاب على ما وصل الينا ركيكة جدّاً لا يستحق ان يذكر ويمكن الاحتجاج له
بان التقليد انّما ساغ للاجماع المنقول سابقاً وللزوم الحرج الشديد والعسر بتكليف الخلق
بالاجتهاد وكلا الوجهين لا يصلح دليلاً في موضع النزاع لان صورة حكاية الاجماع صريحة
في الاختصاص بتقليد الاحياء والحرج والعسر يندفعان بتسويغ التقليد في الجملة على ان القول
بالجواز قليل الجدوى على اصولنا لان المسئلة اجتهادية وفرض العامي فيها الرجوع الى فتوى
المجتهد وح فالقائل بالجواز ان كان ميتاً فالرجوع الى فتواه فيها دور ظاهر وان كان
حيّاً فاتّباعه فيها والعمل بفتاوى الموتى في غيرها بعيد عن الاعتبار غالباً مخالف لما
يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحي بل قد حكى الاجماع

فيه صرح بعض الاصحاب **اصل** في التعادل والترجيح تعادل الامارتين اي الدليلين الظنيين
عند المجتهد يقتضي تخييره في العمل باحدهما الا انه توقف في ذلك من الاصحاب جماعة وعليه اكثر
اهل الخلاف ومنهم من حكم بتساقطهما والرجوع الى البراءة الاصلية واعلم انه يحصل التعادل
مع اليأس عن الترجيح بكل وجه لوجوب المصير اليه اولا عند التعارض وعدم امكان
الجمع وقد كان تعارض الادلة الظنية منحصرا عندنا في الاخبار لاجرم كانت
وجوه الترجيح كلها راجعة اليها وهي كثيرة منها الترجيح بالسند ويحصل بامور الاول كثرة
الرواة بان يكون رواة احدهما اكثر عددا من رواة الاخر فيرجح ما رواته اكثر لقوة
الظن اذ العدد الاكثر ابعد عن الخطأ من الاقل ولان كل واحد يفيد ظنا فاذا انضم
الى غيره قوي حتى ينتهي الى التواتر المفيد لليقين الثاني ان يرجح راوي احدهما على
راوي الاخر في وصف يغلب معه ظن الصدق كالثقة والفطنة والورع والعلم
والضبط قال المحقق رجح الشيخ بالضابط والاضبط والعالم والاعلم محتجا بان
الطائفة قدمت ما رواه محمد بن مسلم وبريد بن معوية والفضل بن يسار
ونظرائهم على من ليس له حالهم قال ويمكن ان يحتج لذلك بان رواية العالم والاعلم
ابعد من احتمال الخطأ والانسب ينقل الحديث على وجهه فكانت اولى
الثالث قلة الوسائط وهو علو الاسناد فيرجح العالي لان احتمال الغلط وغيره
من وجوه الخلل فيه اقل قال العلامة في النهاية علو الاسناد وان كان راجحا
من حيث انه كلما كانت الرواة اقل كان احتمال الكذب والغلط اقل
الا انه مرجوح باعتبار ندوره وايضا فان احتمال الخطأ والغلط في العدد القليل
انما يكون اقل لو اتحدت اشخاص الرواة في الخبرين او تساوت في الصفات
اما اذا تعددت او كانت صفات الاقل اكثر فلا وهذا الكلام ليس
بشيء لان تاثير الندور في مثله غير معقول واشتراط الاتحاد والمساوات
في الصفات مستدرك لان المفروض في باب الترجيح الاستظهار

احد الدليلين

احد الدليلين بجهة الترجيح وهو انما يكون مع الكتمان فيما عداها اذ لو وجد مع الاخر
ما يساويها او يرجح عليها لم يعقل اسناد الترجيح اليها وبالجملة فهذا في غاية الظهور ومنها
الترجيح باعتبار الرواية فيرجح المروي بلفظ المعصوم على المروي بمعناه وحكى
المحقق عن الشيخ ره انه قال اذا روى احد الراويين اللفظ والاخر المعنى
وتعاضدا فان كان راوي المعنى معروفا بالضبط والمعرفة فلا ترجيح وان لم
يوثق منه بذلك ينبغي ان يؤخذ المروي لفظا ثم قال المحقق وهذا حق
لانه ابعد من الزلل والبعد منه كيف رضي منه الشيخ بالتفصيل الذي حكاه عنه
مع ان صحة الرواية بالمعنى مشروطة بالضبط والمعرفة وتعليل ترجيح اللفظ
بانه ابعد من الزلل يقتضي التقديم مطلقا مع عدم الضبط والمعرفة في راوي المعنى
كما شرطه الشيخ ره ومنها الترجيح بالنظر الى المتن وله وجوه احدها ان يكون
لفظ احد الخبرين فصيحا ولفظ الاخر ركيكا بعيدا عن الاستعمال فيرجح الفصيح
ووجهه ظاهر واما الافصح فلا يترجح على الفصيح خلافا للعلامة ره في التهذيب
اذ المتكلم الفصيح لا يجب ان يكون كل كلامه افصح وثانيها ان يتاكد الدلالة
في احدهما بان يتعدد جهات دلالته او تكون اقوى ولا يوجد مثله في الاخر فيرجح
متاكد الدلالة ومن امثلته ما جاء في بعض اخبار التقصير في تحديد الوقت
من قوله قصر وان لم تفعل فقد والله خالفت رسول الله ص وثالثها ان يكون مدلول
اللفظ في احدهما حقيقيا وفي الاخر مجازيا وليس بغالب فيرجح الحقيقة او ان يكون
فيهما مجاز لكن مصحح التجوز اعني العلاقة في احدهما اشهر او اقوى او اظهر منه في الاخر
فيجب ترجيح الاشهر والاقوى والاظهر ورابعها ان يكون دلالة احدهما على المراد
منه غير محتاجة الى توسط امر اخر ودلالة الاخر موقوفة عليه فيرجح غير المحتاج
وقد ذكر الناس هاهنا وجوها اخر كثيرة والمقبول داخل في عموم ما ذكرناه وان كان
في كلام القوم مفردا بالذكر كترجيح العام الذي لم يخصص والمطلق الذي لم يقيد

على المخصص والمقيد وكثر جميع ما فيه تعرض للعلة على ما اقتصر فيه على الحكم وكثر جميع ما يكون اللفظ فيه اقل احتمالا على ما هو اكثر كالمشترك بين معنيين على المشترك بين ثلاثة معان ووجه ذلك ما ذكرناه ان الاول يرجع الى ترجيح الحقيقة على المجاز والثاني الى ترجيح الاقوى دلالة على الاضعف لان التعليل يفيد تقوية الحكم وكذا الثالث ومنها الترجيح بالامور الخارجة وهي اربعة الاول اعتضاد احدهما بدليل آخر فانه يرجح به على ما لا يؤيده دليل الثاني عمل اكثر السلف باحدهما فيرجح على الآخر قال المحقق ره اذا عمل اكثر الطائفة على احد الخبرين كان اولى اذا جوزنا كون الامام في جملتهم لان الكثرة امارة الرجحان والعمل بالراجح واجب الثالث مخالفة احدهما للعامة وموافقة الآخر لهم فيرجح المخالف عند العلامة واكثر الامامية وذهب بعضهم الى ترجيح الموافق وهو اختيار الشيخ وحجة الاول وجهان احدهما ان المخالف للاصل يعتبر في عمله بالناقل ليستفيد منه ما لا يعلم الا منه والموافق وليعتضد بالمقرر حكمه معلوم بالعقل فكان اعتبار الاول اولى والثاني ان العمل بالناقل يقتضي تقليل النسخ لانه يزيل حكم العقل فقط بخلافه فان يوجب تكثيره لا زالته حكم الناقل بعد ازالة الناقل حكم العقل وحجة الثاني ان حمل الحديث على ما لا يستفاد من الشرع اولى من حمله على ما يستقل العقل بمعرفته اذ فائدة التأسيس اقوى من فائدة التأكيد وحمل الكلام الشارع على الاكثر فائدة اولى والحكم بترجيح الناقل يستلزم الحكم بتقدم المقرر عليه وذلك يقتضي كونه واردا حيث لا حاجة اليه لان مضمونه معلوم اذ ذاك بالعقل فلا يفيد سوى التأكيد وقد علم مرجوحيته بخلاف ما اذا رجح المقرر فان ترجيحه يقتضي تقدم الناقل فيكون كل منهما واردا في موضع الحاجة الا ان الناقل فظهر والا المقرر فلوروده بعده فيؤسس ما رفعه الناقل فيكون هذا اولى اذ كلتا الحجتين لا تنهض باثبات المدعى قال المحقق ره بعد نقله القولين وحاصل الحجتين ونعم ما قال الحق انه لا يكون الخبر عن الرسول او عن الائمة فان كان مطابقا للاصل اذ

لم يكن ومع جهل التاريخ يجب التوقف لانه كما يحتمل ان يكون ناسخا يحتمل ان يكون منسوخا وان كان عن الائمة ع وجب القول بالتخيير سواء علم تاريخهما او جهل لان الترجيح مفقود ههنا والنسخ لا يكون بعد النبي ص الرابع ان يكون احدهما مخالفا لاهل الخلاف وللآخر موافقا فيرجح المخالف لاحتمال التقية في الموافق وقد حكى المحقق عن الشيخ انه قال اذا تساوت الروايتان في العدالة والعدد عمل بابعدهما من قول العامة ثم قال المحقق والظاهر احتجاجه في ذلك برواية رويت عن الصادق ع وهو اثبات لمسئلة علمية بخبر واحد ولا يخفى عليك ما فيه انه قد طعن فيه فضلاء من الشيعة كالمفيد وغيره فان احتج بان الابعد لا يحتمل الا الفتوى والموافق للعامة يحتمل التقية فوجب الرجوع الى ما لا يحتمل الا الفتوى قلنا لا نسلم انه لا يحتمل الا الفتوى لانه كما جاز الفتوى لمصلحة يراها الامام كذلك يجوز الفتوى بما يحتمل التأويل لمصلحة يعلمها الامام وان كنا لا نعلمها فان قال ذلك يسد باب العمل بالحديث قلنا انما يصير الى ذلك على تقدير التعارض وحصول مانع يمنع من العمل لا مطلقا فلا يلزم سد باب العمل هذا كلامه وهو ضعيف اما اولا فلان رد الاستدلال بالخبر بانه اثبات لمسئلة علمية بخبر واحد ليس بجيد اذ لا مانع من اثبات مثله بالخبر المعتبر من الآحاد ونحن نطالبه بدليل منعه ثم هذا الخبر الذي اشار اليه لم يثبت صحته فلا ينهض حجة واما ثانيا فلان احتمال الفتوى بالتأويل وان كان محتملا الا ان احتمال التقية على ما هو المعلوم من احوال الائمة ع اقرب واكثر وذلك كان في الترجيح وكلام الشيخ عندي هو الحق

تمت الكتاب المعالم الاصول من مؤلفات شيخنا العلامة شيخ حسن في يوم السبت في يد اقل الطلاب علم [illegible] زيد في شهر ١٢ محمد ابن ابو القاسم ابن محمد ابن علي الحسيني [illegible]

کتاب الکر ... ۲

بسم الله الرحمن الرحیم

بدانکه در تحدید کر وزنا دو حکایت در میان علما اختلاف شدید است بسبب اختلاف اخبار در این اما

وزن چنین وارد شده است که کر وزنا هزار و دویست رطل است پس اختلاف نموده‌اند در اینکه

مراد کدام رطل است اکثر علما از قدماء و متاخرین میگویند که رطل عراقی است و سید مرتضی و ابن

بابویه در من لا یحضره الفقیه ذهاب نموده‌اند که مراد رطل مدنی است اما مساحت پس مشهور آنست که اینقدر است که هر سه

مکسر او چهل و دو وجب و هفت ثمن وجب مثل اینکه هر یک از ابعاد ثلثه سه وجب و نیم باشد و

قمیین و علامه در مختلف علیه الرحمه ... آنند که باید هر سه مکسر او بیست و هفت وجب باشد هر یک از ابعاد

ثلثه سه وجب باشد بدون اعتبار نصف و این مذهب ... شایع است از مولانا ملا احمد و قطب الدین

علیه ... تحدید نموده که ... بقدری ... ابعاد ثلثه ... وجب و نصف و اعتبار ... نکرده و از ابن جنید نقل

میکنند که کر اینقدر است که هر سه مکسر او صد وجب مثل اینکه هر یک از طول و عرض پنج وجب ... باشد و عمق

چهار وجب و از سید محقق ابن طاوس نقل نموده‌اند که او الکف ... رفع ... اخبار مرویه و صاحب

مدارک رحمه الله ... از این ... اگر سند صحیح ... باشد پس دارد ... مقام الکف بقول منصور ... و علیه الجمهور

... مجتهد ... و هو ... اما مقام اول پس تعیین و تقدیر ... وزن

موقوف است بر دانستن وزن درهم و مثقال شرعی و مثقال صیرفی پس ... ایشان ... الخ از اخبار

و کلام علما اخبار ... آنست که درهم شرعی وزن نصف مثقال و خمس مثقال شرعی است ... نصف مثقال

در ربع عشر ... صیرفی است و مثقال شرعی وزن ... که ... بوده ... مشهور است

میشود و مثقال صیرفی وزن ... چهار نخود است که ... این زمان است پس تفاوت مثقالین یک ربع

است و مثقال شرعی وزن یکدرهم و سه سبع درهم است که ده درهم شرعی هفت مثقال شرعی ... زیرا که ده نصف مثقال ...

پنج مثقال و ده خمس مثقال ... دو مثقال ... پس هفت مثقال و پنج مثقال ربع صیرفی ... هفت مثقال

هفت درهم و هفت سبع درهم ... درهم مجموع ... ده درهم ... میگوئیم که رطل عراقی ... درهم است علی

ما قاله المرسلة ابن عمیر ... المعتبر و علی هذا ... و ظاهره الاتفاق ... علی الحکم ...

جابر ... علی ... المشهور ... عن ... و ...